

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVI

2010/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Con il patrocinio scientifico di:

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO
E STORIA DELLE IDEE
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
P. RICHARD BLUM, Loyola College, Baltimore
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre
JEAN-LOUIS FURNEL, Université Paris 8
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London
ANTHONY GRAFTON, Princeton University
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris
ARMANDO MAGGI, University of Chicago
NICHOLAS MANN, University of London
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

Direttori / Editors

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma, eugenio.canone@cnr.it
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I 00144 Roma, ernst@uniroma3.it

Redazione / Editorial Secretaries

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Annarita Liburdi, Margherita Palumbo,
Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,
Jean-Paul De Lucca, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis,
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulsow, Sandra Plastina,
Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi, Dario Tessicini,
Michaela Valente

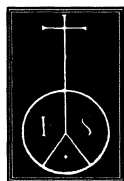
Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XVI

2010/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

Uffici di Pisa

Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, telefax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma

Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, telefax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

SOMMARIO

STUDI

MICHAEL J. B. ALLEN, <i>Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian mind, and the monster of Averroes</i>	11
MIGUEL A. GRANADA, <i>L'héliocentrisme de Giordano Bruno entre 1584 et 1591: la disposition des planètes inférieures et les mouvements de la terre</i>	31
WALTER GHIA, <i>Una traccia machiavelliana nelle pagine del Quijote</i>	51
GUIDO GIGLIONI, <i>The first of the moderns or the last of the ancients? Bernardino Telesio on nature and sentience</i>	69
CHRISTOPHE PONCET, <i>Un diavolo nella caverna di Platone</i>	89

I TELESIO E LA CULTURA FILOSOFICO-LETTERARIA IN CALABRIA

SANDRA PLASTINA, EMILIO SERGIO, <i>Premessa</i>	109
EMILIO SERGIO, <i>Telesio e il suo tempo: considerazioni preliminari</i>	111
CARLO FANELLI, <i>Studia humanitatis e teatro prima di Telesio: tra Cosenza e l'Europa</i>	125
ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Da Antonio Telesio a Marco Aurelio Severino: fra storia naturale e antiquaria</i>	139
SANDRA PLASTINA, «Un moderno eretico in filosofia»: Agostino Doni	149
RAFFAELE CIRINO, <i>La divinazione naturale in Paolo Antonio Foscarini</i>	161
ORESTE TRABUCCO, «L'invenzione della tradizione» nella filosofia meridionale da Telesio agli Investiganti	177

TESTI

<i>Un inedito di Campanella del 1636: I discorsi aforistici se li Francesi devono accettar la pace con gli austriaci spagnoli</i> , a cura di Germana Ernst, con la collaborazione di Laura Salvetti Firpo	191
--	-----

HIC LABOR

VOCI ENCICLOPEDICHE

LUCIA GIRELLI, <i>privazione</i> (sez. Giordano Bruno)	215
DEBORAH MIGLIETTA, <i>incarnazione</i> (sez. Tommaso Campanella)	227

NOTE

MARIO BIAGIONI, <i>Christian Francken e le origini cinquecentesche del trattato De tribus impostoribus</i>	237
--	-----

JAMES W. NELSON NOVOA, <i>Leonardo Marso's Oratio for the death of Giovanni Battista Pio</i>	247
ALESSIO PANICHI, <i>La presenza di Machiavelli nel Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero di Tommaso Campanella</i>	255
EVA DEL SOLDATO, <i>Un anonimo lettore della Monarchia Messiae: il ms. 3548 della Biblioteca Mazarine</i>	265
<i>Un'orazione campanelliana di Dante Maffia, con una presentazione di Pietro Secchi</i>	275

RECENSIONI

PIETRO CAPITANI, <i>Erudizione e scetticismo in François de la Mothe le Vayer</i> (Rita Ramberti)	279
ANNA DE PACE, <i>Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico. Con testo, traduzione e commentario del libro 1 de 'Le rivoluzioni celesti'</i> (Luigi Guerrini)	282
ROBERTO POMA, <i>Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (xvi^e-xvii^e)</i> (Anna Corrias)	284
GIOSTRA	287

CRONACHE

<i>Le «De familia» de Leon Battista Alberti: humanisme ou capitalisme?</i> Amiens, Université de Picardie-Jules Verne, 12-13 novembre 2009 (Olivia Catanorchi)	311
<i>Il Novecento di Eugenio Garin</i> , Roma, 25-27 febbraio 2010 (Alessandro Della Casa)	314
<i>Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno</i> , Livorno, Biblioteca Labronica, 26-27 marzo 2010 (Stefano Gattei)	317

DIBATTITI

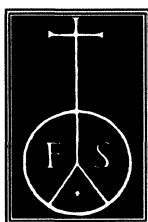
EMANUELA SCRIBANO, <i>Atei e apologeti</i>	321
FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, <i>Tra ateismo e apologetica nel primo Seicento. Spunti per una controreplica</i>	328

In vacanza con

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

★

Giochi seri per l'estate



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMX

STUDI

MARSILIO FICINO ON SATURN, THE PLOTINIAN MIND, AND THE MONSTER OF AVERROES

MICHAEL J. B. ALLEN*

SUMMARY

This article explores some striking aspects of Marsilio Ficino's many-sided engagement with Saturn. It focuses, however, not so much on the old god's traditional mythological and astrological associations, though these played important roles for Ficino for both personal and medical reasons, as on Ficino's deployment of Saturn in his exploration of Platonic metaphysics. In particular I am concerned with two interrelated problems: 1) with Ficino's analysis of the theology of the *Phaedrus*' mythical hymn with its cavalcade of gods under Zeus as the World-Soul traversing the intellectual heaven, the realm of Saturn as Mind; and 2), more startlingly, with Saturn in the context of the long and intricate rejection of Averroism in Ficino's *magnum opus*, the *Platonic Theology*, and notably in the fifteenth book which has hitherto received little scholarly attention. His goal there was to reject what he saw as the capstone of Averroes's metaphysics and psychology as articulated in the commentary on the *De anima* (which he only knew in Michael Scot's Latin version): namely the theory of the unity (unicity) of the agent Intellect, even as he identified this Intellect too with Saturn. Combined with other Saturnian motifs and interpretations, we can now see that Saturn played a signal role in Ficino's account of ancient Neoplatonism, in his own Christian transformation of it, and in his polemical attack on the great Moslem commentator on Aristotle.

ENGLISH speakers have always associated saturnian melancholy with that incomparable compilation by the hypochondriacal Robert Burton in the seventeenth century, *The Anatomy of Melancholy*,¹ though the problem of the black humour goes back to antiquity and to the Pseudo-Aristotelian *Problemata*.² Academic study of melancholy's complex history in the Re-

* I am especially indebted in this essay to conversations with Brian Copenhaver, Stephen Clucas, Peter Forshaw, Guido Giglioni, Dilwyn Knox, Jill Kraye, and Valery Rees.

¹ Now edited and annotated by J. B. BAMBOROUGH *et al.*, 6 vols., Oxford, Clarendon Press, 1989-2000. See A. GOWLAND, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; and J. HANKINS, *Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'ateismo*, «Rinascimento», 2nd s., XLVII, 2007, pp. 3-23, which deals *inter alia* with some of Burton's Ficinian sources. See also J. SCHMIDT, *Melancholy and the Care of the Soul: Religion, Moral Philosophy and Madness in Early Modern England*, Aldershot, Ashgate, 2007.

² *Problemata*, XXX.1.953a10-955a39. See H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin, De Gruyter, 1966; J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Belles

naissance, however, is the work of a number of distinguished twentieth-century scholars, beginning effectively with Fritz Saxl and Erwin Panofsky's penetrating investigation of Dürer's great woodcut, *Melencolia I* (1514), and of Dürer generally.¹ This was followed by the pioneering studies of Don Quixote by Harald Weinrich² and Otis Green,³ and of Elizabethan drama by Lawrence Babb in *The Elizabethan Malady*.⁴ Then in 1963 appeared Rudolf and Margot Wittkower's remarkable *Born under Saturn*;⁵ and barely a year later appeared what would turn out to be the commanding work in the field Klibansky, Panofsky and Saxl's *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*,⁶ which linked *melancholia generosa* (with its roots in the medieval vice of *acedia*) to the emergence of our modern notion of genius. These foundational books were followed by Judith Gellert Lyons's arresting *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*,⁷ Winfried Schleiner's wide-ranging *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*,⁸ and indeed a number of other studies by historians of art, literature, music, medicine, the melancholic Dane,⁹ mad Timon,¹⁰ and Don Quixote, which have enhanced our understanding of the history and iconography of this complex cultural and medico-psychological phenomenon.¹¹

Lettres, 1981; and J. MONFASANI, *George of Trebizond's Critique of Theodore of Gaza's Translation of the Aristotelian Problemata*, in *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, edited by P. De Leemans and M. Goyons, Leuven, Leuven University Press, 2006 («Mediaevalia Lovaniensia», 1st s., XXXIX), pp. 273-292.

¹ E. PANOFSKY, F. SAXL, *Dürers 'Melencolia I': eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923. This was followed by Erwin Panofsky's magisterial *Albrecht Dürer*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1943; subsequent editions in 1955 and 1971 were entitled *The Life and Art of Albrecht Dürer*.

² H. WEINRICH, *Das Ingenium Don Quijotes*, Münster, Aschendorf, 1956.

³ O. GREEN, *El Ingenioso Hidalgo*, «Hispanic Review», xxv, 1957, pp. 175-193.

⁴ L. BABB, *The Elizabethan Malady: a Study of Melancholia in English literature from 1580 to 1642*, East Lansing, MI, Michigan State College Press, 1951.

⁵ R. and M. WITTKOWER, *Born under Saturn: the character and conduct of artists: a documented history from antiquity to the French Revolution*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1963.

⁶ R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY and F. SAXL, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, London, Nelson, 1964. On pp. 18-41 the authors provide the Greek text, a translation and a commentary on Aristotle's *Problemata* xxx.1.

⁷ J. GELLERT LYONS, *Voices of Melancholy: Studies in Literary Treatments of Melancholy in Renaissance England*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

⁸ W. SCHLEINER, *Melancholy, Genius and Utopia in the Renaissance*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1991.

⁹ See esp. LYONS, *Voices of Melancholy...*, chapter 4.

¹⁰ R. SOELLNER, *Timon of Athens: Shakespeare's Pessimistic Tragedy*, Columbia, OH, Ohio State University Press, 1979.

¹¹ See now N. L. BRANN's *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Leiden, Brill, 2002.

There is a Ficinian chapter to this history, however, that still remains to be written, and this despite the central role Ficino already plays in Klibansky, Panofsky, and Saxl's study as the theorist who linked melancholy and frenzy and confronted the pathos they constituted;¹ and despite too the signal role he also plays in the work of two other eminent art historians, André Chastel² and Edgar Wind.³ In this essay I shall attempt in part to contribute to the history of the Renaissance Saturn, a history for which a lively collection of essays edited by Massimo Ciavolella and Amilcare A. Iannucci, *Saturn from Antiquity to the Renaissance*,⁴ has established some of the main parameters.

Astrologically speaking, Saturn, as furthest, slowest, and by implication the most aged, driest, and coldest of the seven planets, has traditionally been linked with the seventh and last decade of the biblical span of human life, and thus on the one hand with slippered pantaloons, sans eyes, sans teeth, sans everything, and on the other with otherworldly contemplation. More actively, as the 'highest' of the planets, it has also been seen as causing mutations in human life every seventh year, unlike the Moon, say, which causes mutations every seventh day.⁵ But in addition to his astrological, pharmacological and medical roles – the three are of course intermingled – Saturn as a deity has a special status in the Platonic tradition; and chiefly on the following four counts.

1. First, he figures prominently in the Platonic vision of the zodiac – in this regard most familiar to Ficino via Macrobius's commentary on the dream of Scipio. Macrobius envisages human souls descending to earth from the fixed stars at birth by way of Cancer, the domicile of the Moon, and then at bodily death re-ascending by way of Capricorn, the 'night abode' of Saturn (Aquarius being his 'day abode'). In his 1482 *Platonic Theology* Ficino argues at xviii.1.12 that the Egyptians had supposed that the light of the world's first day dawned when Aries was in mid-heaven and Cancer was rising. At that primal hour the Moon was in Cancer, the Sun in Leo, Mercury

¹ Klibansky, Panofsky and Saxl argue that Ficino was the figure «who really gave shape to the idea of the melancholy man of genius» (p. 255).

² A. CHASTEL, *Le mythe de Saturne dans la Renaissance italienne*, «Phoebus», 1, 3-4, 1946, pp. 125-144; IDEM, *Marsile Ficin et l'art*, Geneva, Droz, & Lille, Giard, 1954 («Travaux d'Humanisme et Renaissance» xiv); IDEM, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique: études sur la Renaissance et l'humanisme platonicien*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

³ E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber & Faber, 1958; revised edition, New York, Norton, 1968. And we should now add Brann's section on Ficino in his *Debate over the Origin...*, pp. 82-117.

⁴ *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, edited by M. Ciavolella and A. A. Iannucci, Ottowa, Dovehouse Editions, 1992.

⁵ M. FICINO, *Platonic Theology* xvii.2.12, ed. and tr. by M. J. B. Allen and J. Hankins, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001–2006 («I Tatti Renaissance Library»), vol. vi, p. 23.

in Virgo, Venus in Libra, Mars in Scorpio, Jupiter in Sagittarius, and Saturn in Capricorn. Furthermore, the Egyptians had supposed that the individual planets were lords of these signs because they were situated in them when the world was born.¹ The Chaldeans, on the other hand, had believed that the world's nativity occurred when the Sun was in Aries not in Leo. The Chaldeans and the Egyptians had both assumed, Ficino maintains, that the world was created at some point in time; and both had called Aries, either because the Sun was in it or because it was itself coursing through mid-heaven (*quod ipse medium percurreret caelum*), the head of the zodiacal signs. Hence astronomers had come to judge the fortune of the whole year principally from the entrance of the Sun into Aries, as if everything virtually depended on it. Moreover, the Egyptians had assigned Leo alone to the Sun and Cancer alone to the Moon,² while assigning to the other planets, in addition to the signs in which they were then dwelling, the five extra signs in reverse planetary order. Hence they had allotted the sign of Aquarius (which immediately succeeds Capricorn) to Saturn as the last and furthest of the planets, but Pisces to Jupiter, Aries to Mars, Taurus to Venus, and Gemini to Mercury.³ In short, they had bestowed on five of the planets two zodiacal signs each, while giving the Sun and Moon just one each.

In the *Platonic Theology* xviii.5.2 Ficino observes that since souls descend principally (though not apparently exclusively) from Cancer according to the Platonists, and ascend in turn through Capricorn, the sign opposite to Cancer, Cancer had been denominated by the ancients (meaning the ancient theologians) «the gateway of men», and Capricorn, «the gateway of the gods».⁴ Yet nobody should be deceived, Ficino warns us, to the point of accepting the descent and ascent in this Platonic tradition as referring to an actual place or celestial region. Because the Moon, the mistress of Cancer, is closest to generation, but Saturn, the lord of Capricorn, the furthest away, the souls are thought to descend «through the instinct that is lunar and vegetative», but to ascend through «the instinct that is saturnian and intellectual». For the ancients call Saturn «the mind by which alone we seek higher things». The «dry power» that is common to both Capricorn and Saturn, «since it internally contracts and collects the spirits», will incite us ceaselessly to contemplation if we succumb to its dominance, whereas the wetness of the Moon will, to the contrary, disperse and dilate our spirits and drag our rational soul down towards sensibles. However, in the soul's descent from Cancer it has received from the divinity of Saturn directly, and

¹ MACROBIUS, *In somnium Scipionis*, 1.21.23-25, in *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia apparatusu critico instruxit In somnium Scipionis Commentarios selecta varietate lectionis ornavit*, edited by J. Willis, Leipzig, Teubner, 1970 («Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana»), vol. II, pp. 88-89.

² *Ibidem* 1.21.25.

³ *Ibidem* 1.21.26.

⁴ *Ibidem* 1.12.1-2 (ed. Willis, p. 48).

from Saturn's light as well, certain «aids or incitements» to the more concentrated or focused pursuit of contemplation. And the soul has received them by way of its *idolum*, which is the 'foot' of the soul or rather reason's image, containing the phantasy, sense, and vital force and serving as «the ruling power of the body» in that it inheres in the ethereal body or vehicle as its life.¹ Likewise, the soul receives a stimulus to the governing of civic affairs from Jupiter's divinity and light; while from Mars's it is roused to the magnanimity that battles against injustices, from the Sun's, to the clarity of the phantasy and the senses, from Venus's, to charity (i.e. to the gifts of the Graces),² from Mercury's, to interpretation and eloquence, and from the Moon's, to generation.³ Nonetheless, though the individual planetary gifts are bestowed in this beneficent way, they may degenerate in the earthly mixture and become evil for us.

Given Ficino's own horoscope – he was born on 19 October 1433, with Aquarius on the Ascendant and Saturn and Mars in Aquarius⁴ – this all points, as Klibansky, Panofsky, and Saxl's book so richly demonstrates, to the special impact of «the seal of melancholia» in the life of the philosopher. He regarded it as a «divine gift», as he says at the conclusion of a letter to his beloved Giovanni Cavalcanti,⁵ recalling the famous passage in the [Pseudo-] Aristotelian *Problemata* xxx.1. However, a close look at Ficino's *Platonic Theology* XIII.2 is in order here, since it casts considerable light on the unique role for him of Saturn. He argues, following medieval astrological lore,⁶ that since the melancholic humour is associated with earth which is not «widely diffused» like the other three elements «but contracted tightly into itself», it both «invites and helps the soul to gather itself into itself». The earthy melancholic humour has in other words a contractive or concentrating power. He continues obscurely: «If the soul frequently

¹ *Platonic Theology* XIII.2.15–20. See P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, Columbia University Press, 1943, pp. 371–5; also, interestingly, S. TOUSSAINT, *Sensus naturae, Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna: Tra antica sapienza e filosofia naturale*, edited by F. Meroi and E. Scapparone, Florence, Olschki, 2007 [2008] («Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento. Atti di convegni», xxiii), vol. I, pp. 107–145; and B. OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, «Accademia», VI, 2004, pp. 63–94 at pp. 64–79.

² With a play on *Charites*, the three Graces, Aglaia, Euphrosyne, and Thalia.

³ MACROBIUS, *In somnium Scipionis* I.12.14–15 (ed. Willis, p. 50).

⁴ See his letters to Giovanni Cavalcanti in the third book of *Letters*, and to Martin Prenninger in the ninth; also his *De vita* III.2 in his *Opera omnia*, Basel, Heinrich Petri, 1576, reprinted Turin, Bottega d'Erasmus, 1959, pp. 533, 732.3–733, 901.2 respectively. See O. P. FARACOV, *L'oroscopo di Ficino e le sue varianti*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 611–617.

⁵ See note 4 above.

⁶ See KLIBANSKY-PANOFSKY-SAXL, *Saturn and Melancholy...*, p. 252, for instance, on Jacopo della Lana.

gathers the very spirits into itself, then because of the continual agitation in the liberated and subtle parts of the [other] humours», it takes the body's complexion, compounded as it is from the four humours in various proportions, and «renders it much more earthy than when it had first received it». This is especially because, by gathering itself in or concentrating itself, the soul «makes the body's habitual condition more compressed». ¹ Ficino then identifies such a compression with the nature both of Mercury and of Saturn. For these two planets especially use their nature to «gather our spirits round a centre», and thus in a way to summon «the mind's attention from alien matters back to its own concerns, and to bring it to rest in contemplation, and to enable it to penetrate to the centres of things». ² For the soul to accomplish this contemplative goal, the planets do not act as efficient causes but simply provide the occasion: they are hosts, but the soul is a guest who can come and go as she pleases. We have crossed over here from psychological or humoural concentration to mental concentration. And the underlying imagery involves not so much compression per se as contraction to a point, the geometrical point being closest, indeed immediately proximate, to the intelligible world of non-extension, since it is at the summit of the scale that descends through the line and the plane down to the three-dimensionality of the sensible world. ³

II. Second, Saturn figures prominently in the famous mythical passage in the *Statesman* 269C-274D, which Ficino takes up on a number of occasions. Let us consider the convolutions of the argument in the *Platonic Theology* XVIII.8.7:

Here is unfolded that old mystery most celebrated by Plato in the *Statesman*: that the present circuit of the world from East to West is the fatal jovian circuit, but that at some time in the future there will be another circuit opposed to this under Saturn that will go from the West back again to the East. In it men will be born of their own accord and proceed from old age to youth, and in an eternal spring abundant foods will answer their prayer unasked. He calls Jupiter, I think, the World-Soul by whose fatal law the manifest order here of the manifest world is disposed. Moreover, he wants the life of souls in elemental bodies to be the jovian life, one devoted to the senses and to action, but Saturn to be the supreme intellect among the angels, by whose rays, over and beyond the angels, souls are set alight and on fire and are lifted continually

¹ *Platonic Theology* XIII.2.2.

² *Ibidem* XIII.2.3.

³ On the Pythagorean notion of the progression of the point to line to plane to solid, see ARISTOTLE, *Topics* VI.4.141b5-22; *De caelo* I.1.268a7-a28; *De anima* I.2.404b16-b24; *Metaphysics* I.9.992a10-b18, III.5.1001b26-1002b11, XIII.9.1085a7-b3. In general see J. DILLON, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1977, pp. 5-6, 27-28; and, for Ficino, M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 105 and n. 34; IDEM, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1994, p. 93 and n. 39.

as far as possible to the intellectual life. As often as souls are turned back towards this life, and to the extent they live by understanding, they are said correspondingly to live under the rule of Saturn. Consequently, they are said to be regenerated in this life of their own accord, because they are reformed for the better by their own choice. And they are daily renewed, daily, that is, if days can be numbered there, they blossom more and more. Hence that saying of the apostle Paul: 'The inner man is renewed day by day.'¹ Finally foods arise spontaneously and in good measure, and in a perpetual spring are supplied them in abundance. This is because the souls enjoy the wonderful spectacles of the truth itself, not through the senses and through laborious training, but through an inner light and with life's highest tranquillity and pleasure. The fragrance of such a life is perceived by the mind that has been separated as far as it can be separated; but its taste is tasted by a mind that has been absolutely separated.

In this suggestive passage Saturn is invoked as the ruler and guardian, not only of the golden age when mankind was in harmony with a beneficent and plenteous nature, but of an age to come when we will become young again even as we become wise and enjoy what the *Phaedrus* 247a, 4-5 calls «the spectacles» of truth.² Wisdom is now being conferred on youth not on old age, given that saturnian philosophy is being linked, however paradoxically, with the powers, not of the Titans, but of the youngest gods, those of the third Olympian generation. This gives us a special perspective on Socratic and Platonic philosophy's love affair with adolescents and their education, their *paideia*; and with the more mysterious but no less central idea of a returning time, of a reversal in the jovian ordering of things. There are further complications that need not concern us here but include the Ficinian notions that the saturnian return itself is governed mysteriously by Jupiter;³ and that the *Statesman's* myth concerns, *inter alia*, our ability to recover in the future, under the saturnian rule of providence, the pure immortal bodies that were corrupted at the Fall, when, under the rule of Jupiter, we succumbed to fate.⁴

III. The third aspect of Saturn's special status in the Platonic tradition involves his middle position in the generational triad of Jupiter, Saturn (Cronus) and Uranus, a position that is open, from Ficino's viewpoint, to four interconnected methods of Platonic allegorizing. He addresses these in the tenth chapter of his *Phaedrus* Commentary.⁵ Methods one and three are of special significance.

¹ 2 Corinthians 4:16.

² See summa 19 of Ficino's *In Phaedrum* now in *Marsilio Ficino: Commentaries on Plato*: Vol. I: *Phaedrus and Ion*, ed. and tr. M. J. B. Allen, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008 («The I Tatti Renaissance Library» xxxiv), pp. 122-125.

³ See ALLEN, *Nuptial Arithmetic*..., pp. 128-129, 134-135, 138.

⁴ *Platonic Theology* xviii.9.4. See ALLEN, *Nuptial Arithmetic*..., pp. 125-136; IDEM, *Quisque in sphaera sua: Plato's Statesman, Marsilio Ficino's Platonic Theology, and the Resurrection of the Body*, «Rinascimento», 2nd s., XLVII, 2007, pp. 25-48.

⁵ For a detailed exposition of these four methods, see ALLEN, *Platonism of Ficino*..., chapter 5.

The first method of arranging or 'compounding' the gods is via substances: and here Saturn is the son of the Good and the One and identified therefore with the First Intellect which is pure and full (with a double pun: on *satur* meaning 'full' and on *sacer nus* meaning 'sacred intellect').¹ He presides over the hosts of the intellectual gods and the supermundane gods led by the twelve leading gods in Proclan theology,² and also over the World-Soul (identified with Jupiter) and all subordinate souls. As such he is the first to emanate from the One and he is to be identified both with absolute unitary Being and with the dyad of thinking and of thought. Thus for Plotinus and all subsequent Neoplatonists in antiquity he became identified with the second metaphysical hypostasis in Plotinus's system, namely with Mind. Insofar as Mind then became identifiable in Christian metaphysics, or at least in its Arian version, with the Son – the Logos who was in the beginning with God and was God in the famous opening formulations of St. John's Gospel – we might have predicted that Saturn would be used, at least in contexts where classical deities were a legitimate rhetorical recourse, to signify the Son. But the Latin West's constant cooptation of Jupiter to signify the Deity in such contexts, combined with the many negative or problematic associations of Saturn, obviously militated against this, even as Christian philosophers coopted aspects of the Plotinian Mind to account for aspects of God on the one hand and aspects of the angel, God's first creature, on the other.³

The second and fourth methods, which Ficino only passingly mentions, identify the gods first with various Platonic Ideas – and he makes no specific equations, though Saturn is presumably the Idea of Being as Uranus is the Idea of the Good – and then with the gods' attendant daemons. In this latter case one has to make room for many Saturns, since the daemons traditionally take the names of their presiding deities.⁴ Such flexibility, indeed, enables a Neoplatonic interpreter to take any and every reference to a deity in classical mythology, and especially if it is introduced by one of the *prisci theologi*, the ancient theologians, and to interpret it monotheistically, provided it serves his argument. But it also enables him to acknowledge the multiple

¹ CICERO, *De natura deorum* 11.25.64 derives Saturn's name from his being «saturated with years» (*quod saturaretur*) in the sense that «he was in the habit of devouring his sons as Time devours the ages and gorges himself insatiably with the years that are past». That the name was derived from *sacer nus* comes from Fulgentius, while Varro's *De lingua latina* v.64 derives it from *satum*, the past participle of *sero*, meaning «what has been sown». All three etymologies were entertained for centuries. Additionally, Romans identified Saturn's Greek name *Kronos* with the like-sounding *Chronos* (as in Cicero's work cited above).

² See esp. Proclus's own *Platonic Theology* IV.1.16; and ALLEN, *Platonism of Ficino*..., pp. 115-121, 249-251.

³ For these transferences, see KRISTELLER, *Philosophy of Ficino*..., pp. 168-169.

⁴ In *Phaedrum* x.5,12-13 (ed. Allen, pp. 84-85, 90-93).

roles of Saturn himself and of subordinate Saturns in what he calls, because polytheistically constructed, the poetic theology and daemonology of the ancients. We should bear in mind, moreover, that Ficino personally exorcised two saturnian daemons, presumably poltergeists, in October 1493 and December 1494 as we learn from two late inserts in his *Timaeus* Commentary.¹ In fact, Saturnian daemons would probably be the most troublesome of all daemons to exorcise given their complex nature, their recalcitrance and their malevolence. And one senses the especial relevance here of the astrological and occult lore associated with Saturn as an inimical planet, rather than the story of the god's castration of his father Uranus, which Ficino read allegorically as a mythical description of the radical nature of Mind's descent from, or procession from, the One.²

This takes us to the most important method for elaborating the gods, the third method via properties or powers.³ Saturn is now interpreted as the turning of the prime understanding towards its own essence. Here Ficino relies in particular on the famous enigma in Plato's *Sixth Letter* 'To Hermias' 323D which postulates the intellect, i.e., Saturn, as the «cause» of Jupiter, and postulates the Good as «the lord and father» of both Saturn and Jupiter.⁴ In the intelligible world Saturn's wife, Ops/Rhea, is the «vital power» with whom Saturn begets Jupiter, the All Soul. As the self-regarding one, Saturn himself is effectively the self-regarding or self-reflecting principle at any ontological level, though the first and exemplary instance of this is the self-regarding of the First Intellect, that is, of the pure separated Intellect.⁵ As such it represents the 'turn' in the fundamental Neoplatonic triad of procession-turn-return, where the jovian glance downwards is the procession, and the uranian gaze upwards is the return. In this third method Saturn is the father who swallows his intellectual offspring in eternal contemplation of the intelligible realm – an act that symbolizes for Ficino the identity of thinker, thinking, and of thought.

This 'turning', noetic Saturn obviously is not the same as the old, slow, melancholic, contemplative Saturn of the astrological model, who reigns over every seventh year, or over the seventh age of the philosopher still tied to the world, still providing for his body, and still exercising jovian govern-

¹ In *Timaeum*, summa 24, in FICINO, *Opera omnia*..., pp. 1469-1470.

² WIND, *Pagan Mysteries*..., pp. 133-138, has an interesting section on violent myths and their interpretation. DIONYSIUS the Areopagite, *On the Celestial Hierarchy* II.3, suggests that the more rebarbative the myth, the profounder its core.

³ In *Phaedrum* x.6-12 (ed. Allen, pp. 84-91).

⁴ See Ficino's epitome, *Opera omnia*, p. 1533.4. For the theology of this enigma, see M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, «Renaissance Quarterly», xxxvii, 1984, pp. 555-584 (at pp. 568-571).

⁵ In *Phaedrum*, summa 28; cf. x.6 (ed. Allen, pp. 154-155; cf. 86-87).

ing powers as well as saturnian reflective and speculative powers. Nor is he the same exactly as the «supreme intellect» who presides over the cyclical return of the golden age in the great *Statesman* myth, when all things spin back towards their youth, towards the East, towards indeed the Resurrection. But Plato arrives at a complementary elaboration nonetheless. For Saturn is now identified with the first metaphysical and, concomitantly, dialectical principle to issue from and to return to the One: that is, with Mind and with the self-regarding of Mind; and thus with the dyadic principle that is the very corner stone of Neoplatonism and of Ficino's Christian-Neoplatonic metaphysics. Even so, Saturn remained a troubling figure for Ficino, not, I think, because of his associations with parricidal and infanticidal violence as such, and not because of his baleful astrological and melancholic associations (which Klibansky, Panofsky and Saxl successfully explained and qualified in 1964). Why then? For an answer let us turn to a fourth aspect.

iv. It is my contention here that the figure of Saturn was inextricably entangled for Ficino in the problems generated by Averroes's great commentary on Aristotle's *De anima*, which he knew only in the thirteenth-century Latin version by Michael Scot,¹ and indirectly by way of Aquinas's refutations of its arguments.² More specifically Saturn was entangled in the controversial doctrine, one that Averroes and the Scholastics traced back to Aristotle himself, of the unity of both the agent and the possible intellects in all men.³ The whole of the formidable fifteenth book of Ficino's eighteen book summa, the *Platonic Theology* – the longest book by far – is devoted to a thorough refutation of Averroes's positions; and not always on the basis of Ficino's own Neoplatonic convictions as we might have anticipated. The book is so extensive indeed, so packed with argument and detail, so combative in its refutation that it leaves us in no doubt that refuting the great Arab's arguments, and particularly what he saw as Averroes's denial of the soul being the substantial form of the body, was still an abiding concern for Ficino and presumably for his sophisticated Florentine readers.⁴ But why

¹ For the dating, see R. A. GAUTHIER, *Note sur les débuts (1225–1240) du premier averroïsme*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXVI, 1982, pp. 321–374.

² In his *Summa contra gentiles* and *De unitate intellectus contra averroistas*. See D. BLACK, *Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas' Critique of Averroes' Psychology*, «Journal of the History of Philosophy», XXXI.3, 1993, pp. 349–385; and B. P. COPENHAVER, *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*, «Vivarium», XLVII, 2009, pp. 444–479, which demonstrates convincingly that the position Ficino attributes to Averroes, namely that the intellect is not the substantial form of body, is not Averroes's own but derives from Aquinas's arguments against Averroes in the *Summa contra gentiles*.

³ J. MONFASANI, *The Averroism of John Argyropoulos in I Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, vol. v, Florence, Villa I Tatti, 1993, pp. 157–208, calls this doctrine «the distinguishing mark of Averroism» (p. 165).

⁴ Ficino's summary refutation continued to be influential: it was the basis for Pierre Bay-

such a concern, given their familiarity with the Thomist and post-Thomist refutations that had authoritatively established the Christian position; and given that there seems to have been no well defined group or school of doctrinaire Averroists, Paduan, Bolognese or otherwise, as we were once led to believe?¹ Indeed, most of the leading Italian Aristotelians understood but certainly rejected Averroes's signature doctrine – at least it was signature for them – of the unity of the intellect.²

This is not the occasion to explore the entire topic of Ficino's own engagement with Scot's Latin version of Averroes's *De anima* commentary, which itself awaits detailed study. But a preliminary survey of Ficino's understanding of Averroes' views, however incorrect, and of his rejection of them is in order.

Having dealt with many questions and doubts concerning the soul in the preceding books, Ficino turns in Book xv to five objections still needing clarification. The first of these I shall return to shortly but the next four are recurrent and familiar questions: 2) Why are souls, if they are divine, joined to such lowly bodies? 3) Why are they subsequently so troubled in these bodies? 4) Why then do they abandon them so reluctantly? And 5) What is the status of the soul before entering the body, and what after it departs from it? Ficino's answers to questions 2, 3, and 4 constitute Book xvi and his answer to question 5 commences with the first chapter of Book xvii. But

le's entry on Averroes in the *Dictionnaire historique et critique*, third edition, Rotterdam, 1720, p. 383, which in turn shaped Leibniz's account of the history of monopsychism in his *Theodicee* as well as Johann Franz Budde's view of Averroes in his *Traité del'Athéisme et de la superstition*, Amsterdam, 1740, vii.2, p. 271. Even more tellingly the first 'modern' history of philosophy, Johann Jacob Brucker's *Historia critica philosophiae*, Leipzig, 1766, has a long passage in vol. III, pp. 109-110 on Averroes. But Brucker took this from Lodovico Celio Rodigino's *Lectionum antiquarum libri xvi*, Basel, 1566, III. 2, p. 73, which in turn reproduced Ficino's summary in xv.1 (see below)! See E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo*, Milan, Mondadori, 2005, pp. 22-27.

¹ See E. RENAN, *Averroès e l'Averroïsme*, Paris, 1852; third revised edition, Paris, 1866; P. O. KRISTELLER's two masterful essays: *Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies* in his *Renaissance Thought II*, New York, Harper & Row, 1965, pp. 111-118; and *Renaissance Aristotelianism*, now in his *Studies in Renaissance Thought and Letters III*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1993, pp. 341-357; and C. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983. See also M.-R. HAYOUN and A. DE LIBERA, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991; D. IORIO, *The Aristotelians of Renaissance Italy: A Philosophical Exposition*, Lewiston, ME, Edwin Mellen, 1991; V. SORGE, *L'Aristotelismo averroista negli studi recenti*, «Paradigma», xvii, 1999, pp. 243-264; EADEM, *Profilo dell'averroismo bolognese: Metafisica e scienza in Taddeo da Parma [fl. 1318/25]*, Naples, Luciano, 2001; COCCIA, *La trasparenza delle immagini...*; and D. N. HASSE, *Arabic philosophy and Averroism in The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by J. Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 113-133.

² See MONFASANI, *The Averroism of John Argyropoulos...*, p. 165, with further references; and p. 20, note 3 above.

his answer to the first and seminal question raised by Averroes – Is there one intellect for all men? – constitutes the whole of Book xv.

The architecture of the Book is set out in chapter one. It begins with an account of Averroes's view that intellect is not body (with or without the definite or indefinite article), is not something composed, that is, of matter and form. Nor is it a quality divisible in or dependent on body; nor a form 'such that it can perfect, give life to, and govern body, and adhere to body so that a single composite results from matter and from the intellect's substance'. And here he sees Averroes denying that intellect is 'the life-giving act' perfecting body.¹ Averroes's (in)famous conclusion is rather that a/the human mind (or perhaps one should drop the article and simply say human mind), has no link with matter at all and is unitary (i.e., not peculiar to each individual). Thus it has always existed, and will always exist. Nevertheless, it is the lowest of all minds and it is confined to this subcelestial sphere, whereas higher single minds are assigned to each higher celestial sphere. Furthermore, since it is a single intellect, it is properly called the intellect not of this or that man's mind but of the whole human species; it is thus «wholly and everywhere present in this lower sphere».² So man as we encounter him here on earth consists of a body and a sensitive soul, but not of an intellective soul, although his sensitive soul is the most perfect of its kind and different from that of the beasts. Finally, according to Ficino, Averroes maintains that as many such sensitive souls exist as there are bodies of men, and that they are born and die with these bodies.³ Hence there are many human sensitive souls, each of us being individually such, but there is only one generically human intellective soul.

The highest power of the sensitive soul Averroes calls the cogitative power (while the Greeks, Ficino is well aware, had placed such a power in the phantasy, broadly defined as preserving the images collected by the common sense from the five particular senses). This power is a particular reason in that it is not guided by nature still, and it seeks to weigh issues and after deliberating to choose. But it can perceive nothing universal: instead it is thinking discursively about particulars. Nonetheless, as queen in Averroist psychology of the brain's middle part between the phantasy (more narrowly defined now) and the memory, the cogitative power is of all the faculties «closest to» the unitary mind in that this mind is everywhere present to it. With the help of this cogitative power and of the images ablaze in it – and this is the key Averroistic innovation – the unitary mind above it 'perfects its own understanding'.⁴ This is the only 'communion' any human being has with mind or with the mind. For mind is not a part of man or a life-

¹ *Platonic Theology* xv.1.3-4.

² *Ibidem* xv.1.12.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem* xv.1.13.

giving form for his body; and it is completely separate in both essence and existence – in Aristotelian terms in both potentiality and actuality. Yet mind is everywhere present in a way to all human cogitation, for it derives from the images of any man's particular cogitation the universal species that are its own. As such, any man's cogitation provides the universal mind with an 'occasion' for contemplating, just as coloured light, Ficino says, offers an occasion for seeing to the eye.¹ Given the cogitative occasion, «a single operation occurs», namely one act of pure understanding that is not in us at all, but in mind alone, prompted as it were by an individual's discursive thinking. Nothing passes over from this Averroistic mind to a man; the entire act is accomplished in mind. Consequently, in himself a man does not understand anything, but the Averroistic mind in a way understands in and through the man. While the cogitative power or the cogitative soul is joined to us at birth, the unitary mind only becomes «present» to us when we are older, when our sensitive soul's images, simulacra or phantasms are «pure enough» to move the mind, or more accurately to provide the occasion for moving it.²

To complicate matters still further, Ficino argues in xv.1.14, that the Averroists – and notice that he has switched here from Averroes to his followers³ – affirm that mind is compounded not only from two powers but from two substances: the agent power is one substance, the receptive power another. The first, in accordance with its own nature, is «bright and formative», while the second is «wholly dark and formable»; and from the eternal bonding of these two substances comes, «with respect to its being», a unitary soul. For «in nature a single thing is similarly compounded, with respect to its being, from matter and form». The Averroists call the first substance the agent intellect, the second, the formable or receptive or possible intellect; and they suppose that the agent intellect, «since it is self-existing act, always understands itself through itself in such a way that in regarding its own essence it sees itself, and through itself the celestial minds too». Such understanding, so runs the argument of Averroes and his disciples, is its very essence. But since its essence is always united to the receptive intellect, they suppose «it is through this same intellectual essence that the receptive intellect always understands the agent intellect», whose essence is alike both essence and the act of understanding. It understands too «the higher minds». Hence this understanding is «a single, stable, and eternal act in the universal intellect or

¹ Occasionalism plays a key role in medieval philosophy and is especially linked to Avicenna's epistemology.

² *Platonic Theology* xv.1.13.

³ It is difficult to determine who these Averroists might be, particularly given the later reference in xv.17.9 to «Averroists of more recent times». Among the possibilities are John of Jandun, Paul of Venice, Niccolò Tignosi, and Nicoletta Vernia; but there must be other, more plausible candidates. See COPENHAVER, *Ten Arguments...*, pp. 448 ff.

soul»; and the soul/intellect distinction is blurred here, indeed is unimportant, since the soul is intellective soul.

In this one intellect's formable part, however, there exists another understanding also, «everlasting indeed but changing, temporal, and manifold, which is borrowed from us (*mutuatur a nobis*)». Because it adheres more closely to the agent intellect than it does to our phantasy but is allotted «a temporal cognition» on account of its union with our temporal phantasy, the Averroists regard it as obvious, Ficino says, that, «on account of its union with that eternal intellect», this changing and manifold understanding of the receptive intellect is also eternal. It sees more clearly than our merely temporal cognition to the degree it is more akin to the impersonal agent intellect than to our personal phantasy.¹

In us, however, the Averroists suppose that «only a doubtful and changeable knowledge is being individually pursued».² Ficino gives an example. When Pythagoras was alive, the single intellect «would have garnered the assemblage of Pythagorean knowledge by way of the images of things ablaze in Pythagoras's cogitation». But when he died and the images had faded away, that intellect «would have lost both the species culled from the images» and the Pythagorean knowledge itself, for «the species were created and sustained by these images». Even when Pythagoras was alive, in fact, «as often as his own cogitation ceased its activity, that intellect would have ceased acting in, or in the presence of, Pythagoras (*apud Pythagoram*)». It would – absurdly in Ficino's view – «have received, forgotten, and received again». And it would have done the same in the case of Plato and similarly with other individuals day after day. «Everywhere and at every time», the Averroistic argument goes, this unitary mind «is replenished in various ways through the various souls of men», and thus it is variously nourished. «It receives as many species as there are images in us» – just as a mirror, in the idola-based optics familiar to Ficino, receives images from bodies – and moreover «it produces as many acts of understanding». It also produces in itself, apparently, the diverse habits, that is, the potentiality we have for exercising the disciplines which deal with, and correspond to, the diversity of human studies. And since men in their numberless multitudes «daily apply themselves to the understanding of all things», that unitary intellect «daily learns all things from this multitude». Thus, through the species it culls from our images, the receptive intellect comes to know inferior things; and «eventually, in all men and in the wisest of men, it comes to know itself».³

This emphasis on self-knowledge is remarkable given the centrality of the notion in classical ethics; and it suggests that the Averroistic mind is in some haunting respects a great man, at least on occasions, seeking to know him-

¹ *Platonic Theology* xv.1.14.

² *Ibidem* xv.1.15.

³ *Ibidem*.

self, even as, from the opposite perspective, it is also the lowest of the planetary intellects that already know themselves. But why should such a mind be dependent on us at all, however fleetingly, given the insufficiency and transience of our knowledge? And does its duality as an agent and a passive intellect mirror a complimentary duality in the higher, celestial intellects? And how and why does this mind continually forget what it has learned? These and other such questions point to Ficino's realization that the Averroistic mind was vulnerable to many of the problems and contradictions confronting us in treating of the human mind. Hypostasizing the human mind, that is, only transfers familiar epistemological and ethical problems from the individual or particular to the general, but without, from Ficino's viewpoint, resolving them.

The Averroists argue finally, writes Ficino in xv.1.16, that «the marvellous connection of things» is founded on this complex interactive process between mind and ourselves as essentially sensitive souls with cogitative powers. For forms exist that are wholly free of matter, and these incorporeal forms are the angels, the pure intellects themselves, amongst whom we find, Ficino adduces on Thomist grounds, not many angels existing in one angelic species, but rather as many species of angels existing as there are individual angels. Completely corporeal forms also exist, «hosts of them in the same species», as in the case of the irrational souls of animals, for instance, and of the forms inferior even to them. But interposed, so the Averroists falsely maintain, is «a compound made from man and from mind – from the many human souls and from one mind – like an enormous monster consisting of many limbs and one head, where the absolute form joins with things corporeal and things corporeal in turn with it». Whereas what is absolutely one remains in itself, as is right and proper, «what is corporeal becomes manifold, while one mind suffices for numberless souls». The Averroists designate that compound made from mind and from each one of us «the intellectual man». But they call each of us, when we are separated from mind, just a «cogitative man», affirming that «the first, the intellectual man, temporarily understands something, because a part of him, his mind, understands»; but that the subordinate kind of man, the cogitative man, understands absolutely nothing.¹

This is Ficino's own preliminary one chapter summary of the complex set of Averroistic propositions he is setting out to refute in the course of book fifteen,² though in the end he will be prepared to offer the following eclectic compromise: to accept from Averroes the notion that the receptive or

¹ *Ibidem*.

² For this nexus of arguments, see O. LEAMAN, *Averroes and His Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 82-103; and more generally H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992. Ficino of course is presenting his own account.

possible intellect is immortal; and to accept from Alexander of Aphrodisias the notions that such an intellect is a power naturally implanted in the soul and that there are as many receptive intellects as there are souls. Platonic, Christian and Arab theologians can agree at least, and this is Ficino's conclusion for the whole book, that human souls are immortal, just as the original Aristotelians (i.e., not the later Averroists) had also argued.¹ Even so, the length of this book, twice that of any other, and the fact that it is dense with *quaestiones disputatae* as Ficino attacks one after another of Averroes's major propositions and pursues their consequences, speak to two intensely held convictions: on the one hand that our soul is both immortal and essentially intellectual and that our highest mode of existence is therefore ultimately as serene intellects in the act of contemplation; and on the other, that the notion of a unitary soul or a unitary intellect of the kind that Ficino interpreted Averroes as postulating is anathema ethically and psychologically, as well as being intellectually unacceptable.

v. However, this labyrinthine rebuttal, perhaps like other labyrinthine rebuttals, speaks, if not to a fascination with, then surely to an inability or reluctance to let go of the problems and challenges presented by the great commentator on Aristotle. Yet it is in my view neither the occasionalism, nor the peculiarly critical role of images or phantasms in occasionalism, *pace* Couliano,² nor some of the other intricacies of the Averroistic system that continued to attract and to repel Ficino. Rather, I suspect, it was the core theory of the one separate intellect for all human beings, even if this is categorized as the 'lowest' of all intellects. For the theory of a unitary intellect per se has far-reaching implications, since mono-nousism (or mononoeticism) or mono-psychism³ is not just the hallmark of Averroism: it is also fundamental to the metaphysical notion of the hypostasized *nous* in Middle Platonism, and above all in Neoplatonism, as the influential studies of Philip Merlan,⁴ John Dillon,⁵ and others have amply demonstrated.⁶

¹ *Platonic Theology* xv.19.11.

² I. P. COULIANO, *Eros and Magic in the Renaissance*, translated by M. Cook, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1987; this was originally published in French as *Eros et magie à la Renaissance*, 1484, Paris, Flammarion, 1984. Though provocative, Couliano's claims with regard to Ficino are often over-stated and should be approached with considerable caution. On phantasms in Ficino, see M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1989, chapter 5.

³ Again, one could distinguish between mono-psychism and mono-nousism, but not surely when the highest soul is intellective as is the case in Platonism and Aristotelianism alike.

⁴ P. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, Nijhoff, 1963; second edition, 1969; IDEM, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff, 1953, second edition, 1960.

⁵ DILLON, *Middle Platonists...*, *passim*.

⁶ The term monopsychism has a history that goes back at least to Leibniz; see p. 20, note 4 above.

For Ficino, I suggest, Averroes became in several unsettling ways not so much the perverter of the central propositions in Aristotle's *De anima* 3.5.340a10-25 as a subtle advocate – though perforce indirectly and inadvertently, since he would not have acknowledged or recognized this himself in the twelfth century – of some of the central propositions that Ficino had continually encountered and enthusiastically embraced in Plotinus's analysis of *nous*. And this is even as Plotinus was, like the Middle Platonists before him and the Neoplatonists he inspired after him, a thinker who had systematically subordinated Aristotle to Plato.¹ Consequently – and this is perhaps a psychological, or even a mono-psychological hypothesis – it was critically important for Ficino to discredit Averroes. This was in part at least because of the baleful, or at least misleading, implications of his doctrines for a study of the central Plotinian hypostasis that Ficino had so long and so carefully sought to accommodate to Christian thought – and specifically to accommodate to the Christian notion of ourselves, not as individualized aspects of a single impersonal intellect, the *nous*, but as many created intellectual beings, *noes* indeed like the angels, who yearn to contemplate our Creator. In this regard Averroes, *malgré soi*, must have posed an insidious threat. For he was the spokesman for an austere, impersonal, Idea-oriented intellectualism that closely resembled – perhaps too closely resembled – the austere intellectualism of Plotinus's own ethics and metaphysics, keyed as they were, not to a Logos theology of the incarnate Word, but to a unitary intellect as the prime intelligible being.² Indeed, Averroes's unitary intellect as Ficino understood it – though quite distinct metaphysically and epistemologically from Plotinus's *nous* since it is at the opposite end of the scale of intellects – must have appeared to Ficino – at least during the early 1470s when he was composing his *Platonic Theology* – as a kind of dangerous Plotinian look-alike, a noetic similar or revenant that had to be exorcised as one exorcises saturnian poltergeists.

Nonetheless, the situation was fraught with contradictions. Ficino thought of Plotinus himself, for all his noeticism, as the «beloved son» in whom Plato was well pleased – to use his own quasi-sacrilegious biblical phrasing. He revered Plotinus, moreover, as one of the first and greatest of the Church Fathers in all but name, supposing him acquainted not only with Johannine and Pauline theology, but, confusingly, with the apophatic theology of Proclus' great sixth century disciple, Dionysius the Pseudo-Ar-

¹ We must leave aside the intricate story of Averroes's own development and his prior encounter with various Neoplatonic texts and propositions in the work of his predecessors, notably Al-Ghazali and Avicenna.

² A cognate problem is the extent to which Averroes is in effect a Plotinian commentator, or one influenced by the Plotinian formulations of his Arab predecessors, when it comes to interpreting the famous Aristotelian passage on *nous*.

eopagite. This was only possible because Ficino, like the vast majority of his predecessors and contemporaries, mistakenly attributed the works of the latter to St. Paul's Athenian convert, the first century Areopagite, and thereby crowned him (to use his own image) as the king of a first century but already fully articulated Platonic-Christian theology that Plotinus had then inherited.¹ Most importantly for my thesis here, we should constantly bear in mind that Ficino's whole lifetime endeavour was focused on elaborating a Plotinian-Christian metaphysics centred upon *nous* and *noes*: *nous* in God, in the angels, and in souls.

By way of conclusion, let me hazard two tardy saturnian speculations.

The first is to wonder whether the antagonistic encounter with Averroes in Book xv of the *Platonic Theology* was not another chapter in Ficino's many-sided and evolving response to Saturn. In the war against Averroes's doctrine of the unicity of the intellect, was he not also waging war, albeit undeclared, against a manifestation or species of Saturnianism, a Saturnianism with something still of its cold, remote, contemplatively slow astrological history; and of its ancient infanticidal associations – and the more so, given that self-reflective thinking in abstractions is traditionally deemed to be hostile, since it feeds upon its own succession of offspring, to the consideration of mundane particulars? We recall that in Ficino's own horoscope Saturn was on the Ascendant in its «day abode» of airy Aquarius; and that as a planet it fascinated, attracted and repelled him, as we learn from a letter to his «unique» friend Cavalcanti,² though it never totally eclipsed his lifetime's companionship as a scholar-interpreter with Mercury.

The second speculation, conversely, is to suggest that Saturn as the unitary hypostasis *nous*, the self-regarding intellect as we have seen from Ficino's *Phaedrus* Commentary, is the god who mythologizes and at the same time planetizes (if I may coin the term) one of the more troubling dimensions for a devout Christian of ancient Neoplatonic metaphysics. This is its universal, impersonal, aloofly abstract conception of Mind and of the *vita contemplativa*. Undoubtedly, Saturn continued to haunt Ficino intellectually long after his body and his temperamental complexion, and thus his corporeal and emotional life, had achieved a balancing – an obviously successful balancing given his immensely productive career – of the humours and their dependent moods. For a self-regarding Plotinian, or alternatively

¹ See M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Florence, Olschki, 1998, pp. 90-92, and in general chapter 2. The appropriation of God's words «This is my beloved son», to describe Plotinus is Ficino's own choice in the closing lines of his preface for the Plotinus commentary (*Opera omnia*, p. 1548.1); see WIND, *Pagan Mysteries...*, pp. 23-24.

² *Opera omnia*, p. 732.3: «Omnes omnium laudes referantur in Deum».

an Averroistic Saturn remained, I would suggest, the «familiar compound ghost» of Ficino's own philosophical journey to Emmaus. This journey was a search not just for personal salvation, but for the ancient union of theology and philosophy that was the hallmark of the golden age of the seventh, most aged, and most distant planet both of traditional astrology and of the poets and their multiplying theogonies and cosmogonies. For Saturn had devoured his own offspring, just as Ficino imagines Averroes's single intellect, if it were ever to exist, would be continuously devouring the thoughts of all men. For in preying upon them merely as phantasy-anchored cogitators of the divine, it would be denying them the opportunity to come into their own as discursive and independent rational souls and in their own right finally as liberated, immortal, and contemplative intellects.

Does Ficino's work culminate, however, in «a glorification of Saturn» at the very time when he hypothetically became, in the claim of Klibansky, Panofsky, and Saxl's triumphal conclusion to their second chapter of *Saturn and Melancholy* «the chief patron of the Platonic Academy at Florence»?¹ Prescinding from the issue of whether there was anything even remotely resembling a Florentine Platonic Academy – a Medicean propaganda construct which James Hankins in a series of five essays has brilliantly called into question from a variety of perspectives² – the answer is probably in the negative, given the kaleidoscopic permutations of Ficino's poetic theologizing throughout his career. But is there one saturnian intellect, one *insenesibilis intellectus* with its «dry light», as the Heraclitus maxim denominates it,³ for all men? For Ficino at least, the most ardent of the anti-Averroist epistemologists and metaphysicians of the fifteenth century, the answer is certainly a resounding No.

¹ *Saturn and Melancholy*..., p. 273.

² Now collected in J. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004 («Raccolta di studi e testi», 220), vol. II, pp. 187–395. Another version of one of these essays, *The Invention of the Platonic Academy at Florence*, has appeared as *The Platonic Academy of Florence and Renaissance Historiography*, in *Forme del Neoplatonismo: Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, edited by Luisa Simonutti, Florence, Olschki, 2007, pp. 75–96. For a contrary view, see A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988; IDEM, *The Platonic Academy of Florence*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, edited by M. J. B. Allen and V. Rees, with M. Davies, Leiden, Brill, 2002, pp. 359–376.

³ Fragment 118 in *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, edited by Hermann Diels, 3 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903, fourth edition, 1922, vol. I, p. 100. This fragment was much quoted by Ficino: see, for example, *Platonic Theology* VI.2.20.

L'HÉLIOCENTRISME DE GIORDANO BRUNO ENTRE 1584 ET 1591: LA DISPOSITION DES PLANÈTES INFÉRIEURES ET LES MOUVEMENTS DE LA TERRE*

MIGUEL A. GRANADA

SUMMARY

This article examines Bruno's conception of the arrangement of the inferior planets (Earth/Moon, Mercury/Venus) and of the motions of the Earth from *La Cena* (1584) to *De immenso* (1591). It draws attention to the continuity of Bruno's thought with regard to these two subjects, as well as highlighting the importance of three of his cosmological works in Latin: the Parisian *Articuli* (1586), the *Acrotismus* (1588) and the *Articuli adversus mathematicos* (1588). In the case of the inferior planets, by 1588 Bruno was already in favour of situating Mercury and the Earth on the deferent common to the four planets and in the centre of the epicycles that bear the Moon and Venus, a position which was closely related to the attribution of an annual circular motion to the Sun in the centre of the system. As far as the motions of the Earth were concerned, Bruno's writings also indicate the continuity of the three motions (daily, annual and the long-term inversion of the poles, independent from the third form of motion attributed to the Earth by Copernicus) in the teleological and vitalistic perspective of the renovation of the *animal* Earth connected with *vicissitudine*.

1. LA DISCUSSION SUR LE DIAGRAMME COPERNICIEN DANS *LA CENA DE LE CENERI*

COMME il est bien connu, la discussion de Bruno avec les docteurs d'Oxford dans la *Cena de le Ceneri* s'achève brutalement après un affrontement au sujet de l'interprétation du diagramme cosmologique copernicien.¹ On connaît, en outre, le motif précis du désaccord: l'interprétation de la position de la terre par rapport à la lune sur le diagramme copernicien. Selon Torquato la terre est placée – en accord avec Copernic – sur le déférent concentrique et c'est le centre de l'épicycle qui transporte la lune; au

* Nous publions ici une version abrégée des chapitres 8.2 et 8.3 de notre *Introduction* à la seconde édition de la *Cena de le Ceneri* (BOEUC II), à paraître aux éditions Les Belles Lettres. Nous remercions Alain Segonds pour la traduction française de cette introduction.

¹ BOEUC II (dans la suite *Cena*), pp. 223-229; voir une reproduction du diagramme copernicien à p. 373.

contraire, Bruno place la terre – et il soutient que c’est l’opinion de Copernic – sur le même épicycle, dans une position diamétralement opposée à la lune et tournant avec elle sur l’épicycle placé sur le déférent concentrique autour du soleil (fig. 1, qui reproduit celle de Bruno, *Cena*, 225, FIG. 7).

Pour le Nolain, le point sur le concentrique, qui selon Torquato représentait la terre comme centre de l’épicycle lunaire, est simplement «la pedata del compasso, quando si delineò l’epiciclo della terra e della luna, il quale è tutto uno et il medesimo»¹ et la lecture de Torquato une simple fausse interprétation, digne d’un âne, du diagramme comme de la théorie de Copernic: «Costui – dit-il – mi volea insegnare del Copernico, quello che il Copernico medesimo non intese, e più tosto s’arrebbe fatto tagliar il collo che dirlo o scriverlo».²

Depuis toujours on a relevé l’erreur de Bruno et que, dans ce cas, la raison était du côté des adversaires. Frances Yates a noté que cette erreur avait été commise aussi, auparavant, par Pontus de Tyard et que tous les deux avaient lu incorrectement la phrase (quelque peu ambiguë) avec laquelle Copernic décrit, au chapitre 10 de son livre premier, la position des deux astres sur l’orbe qui les transporte. «Quantum in ordine annua revolutio locum obtinet, in quo terra cum orbe lunari tanquam epicyclo contineri diximus»,³ avait dit Copernic, et Bruno avait traduit – incorporant sa propre interprétation au diagramme vraisemblablement tracé par Torquato (voyez toujours FIG. 1) – «Lessero, e ritrovarno che dicea “la terra e la luna essere contenute come da medesimo epiciclo».⁴ Or, de la simple lecture de la didascalie du diagramme copernicien («Telluris cum orbe lunari annua revolutio») et, bien sûr, de l’exposition de la théorie lunaire au IV^e livre du *De revolutionibus*, on infère sans difficulté l’“erreur de Bruno”.⁵ Nous pen-

¹ *Ibidem*, p. 229.

² *Ibidem*, p. 227.

³ N. COPERNICUS, *De revolutionibus libri sex*, in *Nicolaus Copernicus Gesamtausgabe* [dans la suite NCGA], vol. II, besorgt von Heribert Maria Nobis und Bernhard Sticker, Hildesheim, Gerstenberg, 1984, p. 115.

⁴ *Cena*, p. 229. Pontus de Tyard avait traduit: «Au quatrieme lieu est logee la sphere qui se tourne en un an: en laquelle comme dans un Epicycle, la terre & toute la region Elementaire, avec le globe de la Lune est contenue», cité dans F. A. YATES, *The religious policy of Giordano Bruno*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 3, 1939-40, pp. 181-207 (200). Voir aussi YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London, The Warburg Institute, 1947, pp. 102-104.

⁵ Deux autres textes autorisés que Bruno sans aucun doute connaissait – la *Narratio prima* de Rheticus et la *Perfit Description* de Thomas Digges – avaient traduit le texte de Copernic d’une façon dépourvue d’équivoque. Voir D. TESSICINI, ‘*Pianeti consorti*’: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno, dans *Cosmologia, teologia y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*, a cura di M. A. Granada, Barcelone, Universidad de Barcelona, 2001, pp. 159-188 (165, n. 5). Cet article constitue un remarquable apport à l’éclaircissement du présent problème et nous a été d’une grande aide dans la rédaction de ces pages. Du même auteur voir maintenant l’importante étude *I dintorni dell’infinito. Giordano Bruno e l’astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, Serra, 2007, chap. 1 («La Terra e la Luna»).

sous que Bruno pouvait difficilement l'ignorer. Comment s'explique alors son interprétation de la disposition de la paire terre-lune? Et surtout, que prétendait-il faire avec cette façon de voir?

Pour disculper Bruno, on a prétendu qu'il était obligé de corriger Copernic comme il le fait parce que, dans sa conception du système ou *synodus* planétaire, la nécessité mutuelle de soleils et de planètes les lie tous deux directement dans leur mouvement, sans qu'il y ait de justification pour la notion de "satellite", c'est-à-dire pour une planète qui tourne d'une autre (la terre en ce cas).¹ Cela paraît tout à fait certain. Le problème cependant est double: d'un côté, Bruno ne donne pas explicitement dans *La cena* la raison; d'un autre côté, dans des œuvres postérieures – les *Articuli adversus mathematicos* de 1588 et surtout dans le *De immenso* de 1591 – Bruno (comme nous le verrons) a adopté la position terre-lune ici repoussée, sans qu'il ait abandonné ou questionné un seul instant sa conception de l'interdépendance réciproque entre des planètes et un soleil-étoile pour la reproduction de la vie. Cela indique, à notre avis, que Bruno dans *La cena* était mû par d'autres facteurs.

Une raison – au reste, la seule – est donnée *expressis verbis* par notre auteur: «il più grande asino del mondo saprà che da quella parte [scil. si l'on place la terre sur un cercle concentrique, qui implique une distance constante par rapport au soleil immobile] sempre si vedrebbe il diametro del sole equale; et altre molte conclusioni seguitarebbono che non si possono verificare». ² Évidemment, la manière habituelle de sauver le phénomène de la variation du diamètre apparent du soleil était de le placer – dans le modèle géocentrique – sur un excentrique ou encore sur un épicycle dont le centre se déplaçait sur un concentrique. En inversant les positions du soleil et de

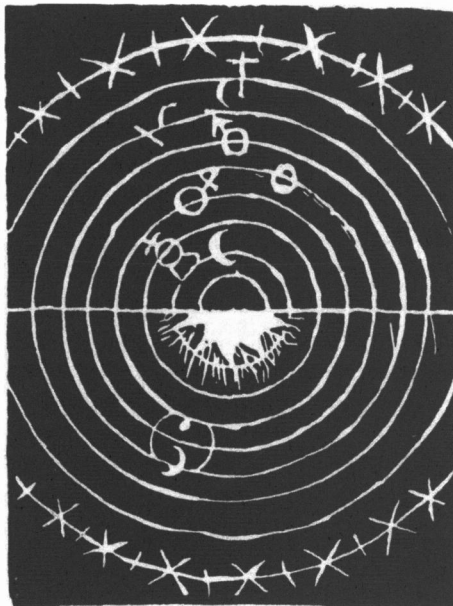


FIG. 1.

¹ Formulée originellement par N. BADALONI (*La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze, Parenti, 1955, p. 85), cette explication a été reprise ensuite par L. DE BERNART, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, ETS, 1986, p. 168 sq. H. VÉDRINE (*La conception de la nature chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1967 [2^e édition sans changement 1999], p. 232) la considère comme tout à fait plausible.

² *Cena*, p. 227.

la terre, Copernic avait transféré au mouvement annuel de la terre les deux possibilités et noté que

motus centri ac annuae revolutionis terrae, non sit omnino circa Solis centrum. Quod sane duobus modis intelligi potest, vel per eccentricum circulum, id est, cuius centrum non sit Solis, vel per epicyclium in homocentro. [...] Utrum igitur eorum existat in coelo, non est facile discernere.¹

L'on sait que Copernic, comme Ptolémée, incline, pour les mêmes raisons d'économie et de simplicité, à l'hypothèse de l'excentrique. Ce qu'il y a de sûr, cependant, c'est que aucune des deux "hypothèses" ou constructions ne coïncide avec le diagramme copernicien, qui présente la terre sur un concentrique. Naturellement, nous ne devons pas penser à une contradiction ou à une négligence chez Copernic; simplement, son diagramme cosmologique – à la suite de la tradition – ne prétendait pas représenter les 'theoricae' des planètes (et donc celle de la terre-lune), ou encore les hypothèses astronomiques imaginées pour sauver les phénomènes, mais seulement la succession des sphères célestes dans lesquelles les planètes étaient enfermées. Or, Bruno procède comme si le diagramme devait représenter, au moins dans le cas de la terre-lune, la réalité de leurs mouvements, et il interprète que, si Copernic a dessiné un concentrique, c'est qu'il devait nécessairement placer la terre sur l'épicycle, avec la lune.² Nous croyons, cependant, que Bruno pouvait difficilement ignorer cette limitation des diagrammes cosmologiques en usage, ainsi que la complexité de la théorie lunaire de Copernic, à laquelle ne fait pas justice la simple représentation sur le diagramme. Dès lors, que pouvons-nous penser?

Tessicini a souligné que le problème était l'«inedito modello di epiciclo a due corpi»³ et il a vu dans la construction brunienne la recherche pour ramener la cosmologie copernicienne à l'antique doctrine pythagoricienne. Que la doctrine copernicienne d'une terre en mouvement fût la restauration d'une cosmologie préaristotélicienne, en particulier pythagoricienne,

¹ *De revolutionibus*, III 15 (NCGA, p. 235 et p. 237). Bruno connaît ce livre, comme le démontre le fait que sa liste chronologique des spécialistes de l'astronomie (*Cena*, pp. 57-59) est empruntée au *De revolutionibus*, III 2 (NCGA, p. 182 sq.).

² DE BERNART, *op. cit.*, p. 168 sq. et H. GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1999, pp. 62-68, ont signalé cette explication sans tenir compte de la différence entre les hypothèses astronomiques et les prétentions (ou les objectifs) des diagrammes cosmologiques. Tessicini a habilement attiré l'attention sur ce dernier point; cf. D. TESSICINI, *Pianeti consorti: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno*, art. cit., pp. 163 s.; Id., *I dintorni dell'infinito*, cit., p. 21 sq. En tout cas, ce que l'on vient de dire jusqu'ici et ce que l'on dira par la suite montre que le diagramme de Bruno et le texte de *La cena* posent un sérieux problème astronomico-cosmologique et que l'élucidation de l'un comme de l'autre doit se chercher dans ce domaine.

³ D. TESSICINI, *Pianeti consorti: la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno*, art. cit., p. 165; Id., *I dintorni dell'infinito*, cit., p. 22.

c'était un lieu commun dans la seconde moitié du xvi^e s. Déjà Copernic et Rheticus avaient établi cette filiation,¹ qui avait été acceptée immédiatement aussi bien par les détracteurs que par les partisans. Parmi les derniers, Digges lui-même avait intitulé son opusculé de 1576 *A Perfit Description [...] according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued*, et Bruno lui-même avait fait l'éloge de Copernic dans *La cena* comme «ripigliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'ha possuto aver per le mani da la antichità, le ha ripoliti, accozzati e risaldati».²

On peut même reconnaître chez Bruno une stratégie similaire à celle de Kepler, puisqu'il identifie complètement la cosmologie copernicienne avec celle des Pythagoriciens, tout en procédant à l'inverse de l'astronome allemand: si ce dernier lit sur le mode copernicien les témoignages relatifs à l'antique astronomie pythagoricienne, en particulier sur le système de Philolaüs, Bruno lit sur le mode pythagoricien (en accord avec ce qu'il croit avoir été cette astronomie) l'astronomie copernicienne. Néanmoins, Kepler et Bruno coïncident dans les deux premiers pas de leur démarche: tous deux identifient le feu central avec le soleil et la lune avec l'anti-terre, en accord, dans ce dernier cas, avec la tradition doxographique déjà fixée dans l'Antiquité tardive.³

L'identification du feu central avec le soleil n'apparaît pas dans les dialogues italiens, mais elle est formulée en toute clarté dans le *De immenso*:

Et multa mentiuntur philosophi, garrire cupientes sub titulo sententiae Pythagoricorum quam nunquam capiunt, et ubi ille [Aristote, *De caelo* II, 13] ignem in centro constituit, id est solem medium planetarum.⁴

Cependant, en ce qui concerne la lune, déjà le *De umbris* avait parlé d'elle comme d'une "aliā terram"⁵ et *La cena*, renvoyant à Lucien de Samosate, dit que «la luna essere un' altra terra cossì abitata e colta come questa».⁶

¹ COPERNICUS, *De rev.*, (lettre dédicace au Pape), NCGA II, p. 4. 34-40; G. J. RHETICUS, *Narratio prima*, édition critique, traduction française et commentaire par H. Hugonnard-Roche et J.-P. Verdet avec la collaboration de M.-P. Lerner et A. Segonds, Wrocław, Académie polonaise des sciences, 1982, chap. XI, p. 61 (tr. fr., p. 114). Voir en général P. CASINI, *Il mito pitagorico e la rivoluzione astronomica*, «Rivista di filosofia», 85, 1994, pp. 7-33.

² *Cena*, 41; cf. p. 133. La liaison avec le pythagorisme sera encore plus grande dans le *De immenso*, comme nous le verrons plus loin.

³ Voir TESSICINI, 'Pianeti consorti': la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno, cit., p. 170 sq., aussi pour des références à Kepler; IDEM, *I dintorni dell'infinito*, cit., pp. 31-58.

⁴ *De immenso*, IV 1 (BOL I, II 8). Kepler a aussi accusé Aristote de n'avoir pas compris le langage ésotérique du pythagorisme sous ce rapport. Voir J. KEPLER, *Aus dem andern Buch Aristotelis von der oberen Welt. Das dreyzehend Capitel*, dans J. KEPLER, *Gesammelte Werke*, éd. W. von Dyck, M. Caspar, Munich, Beck, 1937, vol. xx, 1, pp. 150-167 (161).

⁵ BUI 13, avec l'apparat de sources.

⁶ *Cena*, p. 167. La même année, Bruno écrit dans *De l'infinito*: «noi rimarremo a dire che la

Si ces déclarations peuvent être interprétées dans le sens de l'homogénéité cosmologique des planètes, un autre passage du *De l'infinito* identifie déjà clairement la lune avec l'Anti-terre de Philolaüs: «[...] alla vicina terra, che chiamiamo luna, facendosi or l'una or l'altra o più lontana dal sole, o più vicina a quello: per il che "antictona terra" è chiamata dal Timeo et altri Pitagorici». ¹

Dans la tradition des commentateurs du *De caelo* d'Aristote, que Bruno connaissait, nous trouvons, d'autre part, qu'Averroès, décrivant la doctrine pythagoricienne, avait placé l'Anti-terre – regardée comme un corps distinct de la lune – sur le même orbe que la terre, mais en une position diamétralement opposée, c'est-à-dire en conjonction permanente avec le soleil et au-dessus de lui:

Et apparet ex hoc, quod faciunt [scil. Pythagorici] alteram terram oppositam, et quod ipsi opinabantur quod in circulo, super quem movetur terra, est altera terra opposita isti, et quod movetur motu aequali ei. ²

Albert le Grand avait lui aussi accepté cette reconstruction:

Et per diametrum in eodem circulo in quo movetur terra nostra, dixerunt esse aliam terram oppositam diametraliter huic terrae in qua nos habitamus, quam vocaverunt antygyon. ³

Nous pouvons croire que dans sa recherche pour ramener la cosmologie copernicienne à celle des Pythagoriciens, Bruno avait connu ces notices, qu'il avait fondé la tradition de la lune-Anti-terre sur elles et donc qu'il plaçait la lune-Anti-terre et la terre sur un même cercle, lequel, logiquement, ne pouvait plus être ni un concentrique ni un excentrique autour du soleil, mais un épicycle, sur lequel étaient placés les deux corps dans positions diamétrale-

luna (che è un'altra terra) si muova da per lei per l'aria circa il sole. Medesimamente Venere, Mercurio e gli altri che son pur altre terre, fanno i lor discorsi circa il medesimo padre de vita»; «come della luna da questa terra, ch'è un'altra luna [...], cossi della terra da quella luna, ch'è un'altra terra», BOEUC IV 209.

¹ *Infinito*, BOEUC IV, pp. 355-357. Cf. aussi *Furori*, BOEUC VII 249.

² AVERROES, *Commentaire sur le De caelo*, dans ARISTOTELES, *Opera omnia cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Venetiis, 1574, vol. v, lib. II, comm. 72 (souligné par nous) [cf. *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ex recognitione F. J. Carmody, 2 vols., Louvain, Peeters, 2003, vol. II, p. 412]; cit. chez TESSICINI, *'Pianeti consorti': la terra e la luna nel diagramma eliocentrico di Giordano Bruno*, art. cit., p. 172; IDEM, *I dintorni dell'infinito*, cit., p. 33.

³ ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, cité chez TESSICINI, *ibidem*, p. 173; IDEM, *I dintorni dell'infinito*, cit., p. 34. DANTE, *Convivio*, III 5, 4, se fait aussi l'écho de cette disposition: «Questo mondo [scil. la terre] volse Pittagora e li suoi seguaci dicere che fosse una de le stelle e che un'altra a lei fosse opposita, cossi fatta, e chiamava quella Anticthona; e dicea ch'erano ambe in una spera che si volea da occidente in oriente». C'est intéressant le fait que Dante, tout comme sera l'usage habituel de Bruno, parle de la terre comme 'mondo'.

ment opposées, comme le notaient Averroès et Albert le Grand. De la sorte nous en revenons au schéma matérialisé dans la traduction brunienne du passage de Copernic dans *La cena* («la terra e la luna essere contenute come da medesimo epiciclo»)¹ et dans le diagramme joint.

Ce qu'il y a de sûr, néanmoins, c'est que la discussion relative au diagramme de Copernic, réduite dans *La cena* à la question de la disposition relative de la terre et de la lune, ne représente qu'une partie d'une révision de l'*ordo planetarum* de Copernic en vue de parvenir à une pleine restauration de la cosmologie pythagoricienne. Les ultimes résultats de cette révision ne se laisseront voir que dans les œuvres latines postérieures et spécialement dans le *De immenso*.

2. LA DISPOSITION DES PLANÈTES INFÉRIEURES DANS LES ŒUVRES COSMOLOGIQUES LATINES (1586-1591)

En général, les savants ne se sont référés qu'au *De immenso et innumerabilibus* pour exposer le résultat final de cette révision, particulièrement en ce qui concerne le groupe des quatre planètes inférieures comme un développement de la *theorica* terre-lune dans *La cena*. Cette disposition est habituellement décrite de la manière suivante: Mercure et Vénus se meuvent sur le même déférent concentrique que la terre et la lune, concrètement sur un épicycle semblable à celui de ces planètes et situé en position diamétralement opposée.² Robert Westman et Ernan McMullin, en outre, ont souligné que cette *theorica* (sans compter le fait que le *De immenso* suggère la possibilité que les planètes supérieures aient aussi des «*pianeti consorti*» et une période autour du soleil d'une année) représente l'abandon total du principe de base de la cosmologie copernicienne: la *symmetria* ou proportionnalité entre la distance au centre et la durée de la période orbitale autour du soleil, qui permettrait de mettre indubitablement en ordre les planètes, tranchant ainsi une fois pour toutes les disputes et incertitudes séculaires.³

¹ *Cena*, p. 229.

² Voir par exemple P. H. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, Hermann, 1962, p. 224 sq.

³ Voir R. S. WESTMAN, *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*, dans *Hermeticism and the Scientific Revolution*, ed. R. S. Westman e J. E. McGuire, Los Angeles, Clark Memorial Library, 1979, pp. 1-91 (32-34); E. McMULLIN, *Bruno and Copernicus*, «*Isis*», 77, 1986, pp. 85-94 (59 sq.); ces deux savants entendent aussi que les planètes inférieures dans le *De immenso* sont disposées chacune sur un épicycle). Cela a même amené McMullin à mettre en question la possibilité de qualifier Bruno, en rigueur de terme, de copernicien. Sur la *symmetria* copernicienne voir COPERNICUS, *De rev.*, (Lettre au Pape Paul III), dans NCGA II, p. 5. 3-8 et 10 et p. 21. 6-23; RHETICUS, *Narratio prima*, éd. cit., chap. X, pp. 59 s. (tr. fr., pp. 112 s.); B. R. GOLDSTEIN, *Copernicus and the Origins of his Heliocentric System*, «*Journal for the History of Astronomy*», xxxiii, 2002, pp. 219-235; B. R. GOLDSTEIN et G. HON, *Symmetry in Copernicus and Galileo*, «*Journal for the History of Astronomy*», xxxv, 2004, pp. 273-292; M. A. GRANADA,

Cette interprétation de la disposition des planètes inférieures doit être révisée sur trois points: 1) en ce qui concerne la chronologie, la modification du schéma de *La cena* se manifeste déjà dans les *Articuli adversus Peripateticos* de 1586 et, sous une forme pratiquement complète, dans les *Articuli adversus mathematicos* de 1588; 2) la révision affecte le soleil (et en général, l'étoile centrale de chaque *synodus*) en ce sens qu'on lui attribue un mouvement de déplacement circulaire, lequel affecte le schème terre-lune de *La cena*; 3) comme conséquence, le schème des planètes inférieures se modifie en plaçant la terre et Mercure au centre de leurs épicycles respectifs, sur le cercle concentrique, et en faisant ainsi de la lune et de Vénus des satellites. Examinons ce point.

Dans les *Articuli* parisiens de 1586, on établit clairement le mouvement circulaire des soleils au centre de leur système:

85. Necessario igitur ex astris ita constitutis quaedam circa alia moventur, quemadmodum tellures circa istum solem, quaedam vero intra alia circuunt, sicut igneus iste sol in medio aqueorum corporum.

87. Astra igitur omnia ultra Saturni distantiam quorum nullus motus videtur, atque scintillant, ignes sunt, sive soles: ad exiguum enim ut iste intra terras suas illos itidem intra terras moveri consentaneum est.¹

S'il en est ainsi, le mouvement du soleil pourrait expliquer les changements de son diamètre apparent et rendre non nécessaire la disposition de la terre sur un épicycle. Les *Articuli* de 1586 ne disent rien sur la question, mais le *De immenso* le fait clairement:

Sed peragunt orbes vitai circa elementa
 Oceano undantes mundi, intra quos brevior
 Soles circuitu vel nullo forte vagantur.
 Delius hic varians apparet dimetron usque,
 Non quia circa ipsum sem'ita est excentrica Terrae
 Insita, sed quia vult animae vis cuncta moveri,
 Corporaque in proprium semper versarier orbem;²

Quod etiam fixae moveantur stellae facile conjici potest, notata distantia inter duas quaslibet primae magnitudinis uno tempore, quae alia (licet non multo propter apertas promptasque causas) alio tempore anni poterit conveniri. Et *Solis motum proprium necessario eum cognoscimus duodecim mensium spacio compleri, qui est in circulo medio inter planetarum circulos*, cujus diameter duorum tropicorum punctis terminatur; dum Tel-

Aristotle, Copernicus, Bruno: centrality, the principle of movement and the extension of the Universe, «Studies in History and Philosophy of Science», 35, 2004, pp. 91-114.

¹ G. BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull' universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Serra, 2007, pp. 29 s. Ces articles se retrouvent, sans changement, dans le *Cameroacensis acrotismus* de 1588, dans le corps des articles LCVI ET LXVII (BOL I, 1, p.178 sq.).

² *De immenso* I 5 (BOL I, 1, p. 218).

lus interim aequabiliter absque illa copernicana inclinatione motu diurno et annuo moveatur.¹

Omnia vero mihi facile constare videntur, si solem concipiamus sic medium inter errantia sidera, ut et ipse circulum internum terat, cujus diameter ad nostrum aspectum finiatur ad duos tropicos, Cancri videlicet et Capricorni [...]. Hinc evenit ut et diameter solis varietur, et nunc tardius, nunc vero velocius moveri videatur ipse, cum tamen Tellus annuo circuitu aequaliter ad aspectum generalem fixarum stellarum annum peragat circa mundi nempe polos cursum, sol tamen interim in una zodiaci medietate plus immorari videtur quam in alia [...]. Suffragatur huic sententiae quod et reliquas stellas fixas (soles nempe alios) similes conficere circuitus inveniuntur: quod physica novi ratione antequam idem audissem observatum mathematicis nostri temporis.²

En étroite relation avec ce mouvement du soleil, Bruno, dans le *De immenso* III 10, pose l'ordre des planètes inférieures dans les termes suivants: Mercure et Vénus ne sont pas des planètes inférieures à la terre, situées entre celle-ci et le soleil;³ ce sont des planètes supérieures au soleil, c'est-à-dire: elles sont toujours – vues depuis la terre – en conjonction avec le soleil et au-dessus de celui-ci. Cela veut dire, une nouvelle fois, le rétablissement de l'ordre pythagoricien:

Nobis vero sicut Timaeo et Pythagoricis universis, ultra solem perpetuo evagari comperti sunt duo illi planetae. Ita quippe se habent Mercurius atque Venus in distantia atque propinquitate ad solem ex altera regionis parte, sicut ex ista Tellus atque Luna.⁴

De cette manière, l'on s'assure que ne se produit pas le phénomène qui devrait se produire nécessairement suivant les principes de la *vera optica*, une éclipse de soleil à la suite des transits inférieurs de Mercure et de Vénus:

¹ *Ibidem*, p. 220 (c'est nous qui soulignons). Notons que le mouvement circulaire de notre soleil s'accomplit en l'espace d'un an et dans le plan de l'écliptique ('entre les tropiques'), ce qui permet au mouvement annuel de la terre de s'accomplir dans le plan équinoxial, tout en éliminant du même coup 'l'inclinaison copernicienne'. Bruno voit là un rapprochement supplémentaire de l'astronomie copernicienne avec l'astronomie pythagoricienne, comme le montre *De immenso* III 10 (BOL I, I, p. 392 sq.): «At vero manifestum est, tellurem constanti esse ad polum vultu, et ab antiquis ut Timaeo et Pythagoricis circa polum versa annuo motu dicta est et ad stellas omnes fixas invariata et constans (secundum generalem dico rationem) invenitur».

² *Ibidem*, p. 394. Les dernières lignes indiquent que l'idée du mouvement des étoiles est le fruit d'une spéculation cosmologique et philosophique de Bruno, et qu'elle remonte à déjà quelques années (malheureusement sans précision, mais nous savons qu'il y est fait allusion dans le v^e dialogue de *La cena*). Un autre passage où le mouvement circulaire des étoiles s'exprime en toute clarté est *De immenso*, V 4 (BOL I, II 129). Sur tout cela, voir notre étude dans *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelone, Herder, 2002, chap. 2 et 3.

³ BOL, I, I, p. 395: «Nec in eam possum currere sententiam qua Mercurium atque Venerem minores circulos a Telluris atque Lunae circulo comprehensos, constituit efficere; hoc enim nullo potest salvari pacto».

⁴ *Ibidem*, p. 396.

Alias de hoc ordine rerum repetimus ut Mercurius et Venus non sic ordinentur, ut possint fieri nobis sole propinquo ullo pacto, neque est astrum ullum conspicuum [...] praeter lunam quod vicinius nobis sole fit: quod si esset in tantam vel prope tantam conveniret apparere magnitudinem, quae Solis ita corpus ecclyparet, sicut Luna.¹

Mercure et Vénus sont donc entre eux «exactement comme Copernic l'a établi, non sans une louable raison, à propos de la lune et de la terre», c'est-à-dire qu'ils forment un épicycle sur le point diamétralement opposé du cercle concentrique qui transporte l'épicycle de la terre et de la lune.²

Cela veut-il dire, comme on le répète habituellement parmi les spécialistes, que le schème de *La cena* – augmenté pour Mercure et Vénus –, est repris, de sorte que les quatre corps seraient logés deux à deux sur les épicycles qui se meuvent sur un seul cercle concentrique? Voici la description de Bruno:

Il y a donc deux orbes A et B, dont A est celui de la terre et de la lune, et B, celui de Mercure et de Vénus, qui accomplissent un circuit annuel d'un mouvement uniforme autour du centre E, où j'entends [que se trouvent] et le corps du soleil et son cercle, concentrique avec le cercle AB. Par suite, de même que la lune tourne autour de la terre A, en étant, dans son mouvement, tantôt en conjonction avec le soleil en O, tantôt en opposition en M, tantôt en dichotomie en L et en N, d'où vient que la lune est tantôt plus éloignée du soleil que ne l'est la terre, tantôt en revanche plus près [de lui] que la terre, de même en va-t-il pour Mercure et Vénus, de sorte que Vénus [se

¹ *Ibidem*, v 9 (BOL I, II, p. 148 sq.). Ce point a été correctement posé par VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., p. 234 sq. Cf. *De immenso*, v 7 (BOL I, II, p. 142) et III, 10 (BOL I, I, p. 390): «Et te [scil. Copernic] praeteriit veluti temerarius ille est / Mercurii ac Veneris cursus, quia corpora tanta / Sole magis nunquam nobis propiora recurrunt: / Ut bene dixerunt qui tempus adusque Platonis / Lustrarunt oculis, Genio meliore, micantum / Stellarum cursus. Quidquid confictio Mauri / Suadet mendacis, maculam qui in sole notarit / Tempore quo iunctus fuerat Cyllenius [scil. Mercure] olli». Ce passage important, non seulement interpelle personnellement Copernic en lui imposant la correction de son ordre dans le sens pythagoricien; il rejette comme «fiction mensongère» l'anecdote transmise par Averroès d'une observation du transit inférieur de Mercure et d'une tache noire observée par suite sur le corps du soleil. En effet, Copernic avait rejeté dans le *De revolutionibus* I 10 (NCGA II, p. 18. 1-29) la possibilité d'éclipses de soleil dues à l'interposition de Mercure et de Vénus, en raison de leur petite taille et de leur mouvement en latitude. Cependant, l'astronome polonais avait fait référence à la pseudo observation d'Averroès: «Et cependant Averroès, dans sa paraphrase de Ptolémée, se rappelle avoir vu quelque chose de noirâtre lorsqu'il observa la conjonction du Soleil et de Mercure qu'il avait calculée», *ibidem*. Sur cet ensemble de problèmes, voir I. PANTIN, *Mercure et les astronomes: La question des "planètes inférieures" à la Renaissance*, dans *Mercure à la Renaissance* (Colloque Lille, 1984), Société Française des Seiziémistes, Poitiers, Oudin, 1988, pp. 131-144 (137 sq. pour les éclipses).

² *De immenso* III 10 (BOL I, I p. 396): «Sunt ergo mihi quatuor haec astra tanquam in duobus orbibus computata, quemadmodum Copernicus ex Luna et tellure non sine laudabili ratione constituit, haud quidem respectu habito ad discontinuitatem et absolutionem, quam habent inter se, atque minores ad solem habitudines: sed ad continuitatem, nempe socialem illam concurrentiam quam annuo motu habent circa solem».

mouvant] autour de Mercure, fasse croître ses élongations et ses rapprochements par rapport au soleil, en raison des différences de lieu et d'illuminations que décrivent, d'un côté, les droites AB, AI, AG, de l'autre, BA, BL et BN, et que la terre et Mercure paraissent tour à tour reposer avec une élongation inférieure par rapport au corps du soleil?¹

Le diagramme [voir la FIG. 2] se borne à noter la position centrale du soleil en E; cependant le texte lui attribue un mouvement circulaire au centre: «circulum ejus circulo AB concentricum», en accord avec la conception exposée à plusieurs reprises dans l'œuvre, comme nous l'avons vu. Le texte semble montrer tout à fait clairement que la terre et Mercure sont sur le concentrique, au centre de leurs épicycles respectifs, tandis que la lune et Vénus sont, chacune, sur leur épicycle, donc comme satellites de la terre et de Mercure.² De cette manière Bruno

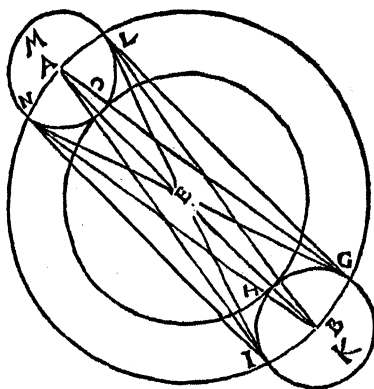


FIG. 2.

revient, pour ce qui concerne la terre et la lune, à la lecture correcte du texte et du diagramme coperniciens de *La cena*, possible maintenant pour lui parce que le soleil accomplit ce mouvement circulaire de petit diamètre au centre du système, qui permet de sauver le phénomène de la variation de son diamètre apparent.³

¹ *Ibidem*, p. 396 sq.: «Sunt ergo orbes duo A et B, quorum A quidem est Telluris et Lunae; B vero Mercurii et Veneris qui annum gyrum aequali passu conficiunt circa centrum E, ubi intelligo et corpus solare et circulum ejus circulo AB concentricum. Proinde sicut circa A Tellurem circuit luna motu nunc ad conjunctionem cum sole illi obvia in O, nunc ad oppositionem in M, nunc in dichotomia L, nunc in dichotomia N, unde accidat Lunam a sole nunc magis fieri Tellure remotam; nunc vero magis Tellure [en revenant à la lecture du texte original et en rejetant la conjecture de Fiorentino, «telluri»] propinquam, ita et inter Mercurium et Venerem convenit, ut Venus circa Mercurium elongationes et appropriationes augeat a sole et ad solem, et per differentias locorum et irradiationum quas describunt rectae hinc AB, AI, AG, inde vero BA, BL, BN; Tellus et Mercurius vicissim a corpore solis minore videant elongatione feriari?».

² D'autres passages du *De immenso* exposent aussi clairement cette disposition. Voir III 5 (BOL I, I 351): «Quod vero ad lunam spectat [...], tellurem circuit illa»; III 7 (*Ibidem*, p. 368): «nullum circinat astrum / Nostrum orbem [...], nisi [...] consors, lunare, perennis»; IV 4 (BOL I, II p. 23): «Ergo velut circa Tellurem Luna vagatur / Dum tamen interea tanquam unum corpus in orbem / Torquentur, sphaera in medio solare relictæ; / Sic etiam statuunt Venus ac Cillenius unum, / Dumque uno veluti curru vectante moventur, / Blandaue Mercurii circumterit atria Diva». H. Védérine a signalé cette disposition au moins comme concurrente à l'autre, dans laquelle aussi la terre et Mercure sont sur les épicycles. Voir VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., p. 234, et plus récemment GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., p. 82.

³ Comment a pu venir à l'esprit de Bruno cet extraordinaire modèle pour le mouvement

Or, les *Articuli adversus mathematicos* de 1588 avaient anticipé dans leur texte (§ 160) cette disposition, qui dès lors n'est plus une innovation en 1591.¹ Ce qu'il y a de notable, en outre, c'est que l'on ajoute un diagramme [voir FIG. 3]

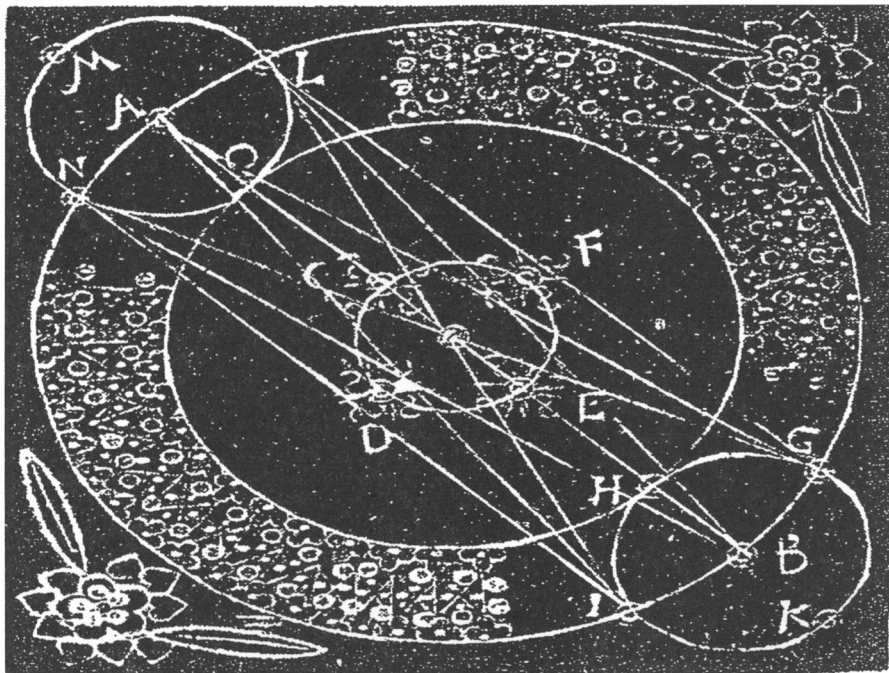


FIG. 3.

avec le titre: «Antichtoni mundi seu Tellures ad art. 160 etc», quasi identique au schéma postérieur du *De immenso* (FIG. 2), mais avec des particularités

des quatre planètes inférieures, jamais auparavant proposé et incompatible avec l'observation astronomique? Pour une discussion récente de ce problème, voir TESSICINI, *I dintorni dell'infinito*, cit., p. 95 s. La question reste à notre avis toujours ouverte, mais on peut signaler que Giovanni Pico, dans ses *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*, avait déjà fait l'écho de l'opinion d'Aben Ezra, qui avait placé «in eadem sphaera Solem, Venerem et Mercurium, epicyclorum sedibus separatos» (livre III, chap. IX, édition Garin, réimpression Turin, Aragno, 2004, vol. I, p. 236). La question qui se pose est si Bruno a pu penser que l'on pouvait inverser les positions du soleil et de la terre-lune, en pensant que terre-lune et Mercure et Vénus pouvaient être placés sur un même déferent.

¹ Voir BOL I, III 76. La description du modèle avec un seul orbe pourvu de deux épicycles diamétralement opposés pour les deux paires de planètes est parfaitement claire. Le texte ne laisse pas comprendre, cependant, si la terre et Mercure sont sur les épicycles ou à leur centre, sur le déferent (en revanche le diagramme semble placer la terre et Mercure sur le déferent, aux points A et B respectivement). Le placement interne, sur des orbes propres, pour Vénus et Mercure, est en revanche, clairement rejeté.

de grande importance: au centre paraît dessiné un cercle (CDEF) concentrique au cercle AB qui représente l'orbe des quatre planètes inférieures. Ce cercle central CDEF ne peut être que le cercle intérieur annuel décrit par le soleil (le cercle que, dans le texte de 1591, l'on décrira comme «*circulum ejus [scil. Solis] circulo AB concentricum*»). Malheureusement le texte de l'article 160 ne contient aucune description de ce cercle (qui, dans le texte de 1591, est sans doute décrit mais n'est pas tracé sur le diagramme). En outre, le diagramme original de l'édition de 1588, celui que nous reproduisons,¹ présente des images du soleil rayonnant en des points différents de ce cercle interne.

Si nous tenons compte du fait que le *De immenso* envisagera aussi la possibilité que les planètes supérieures (Mars, Jupiter, Saturne) aient des *pianeti consorti* néanmoins inconnues, c'est-à-dire, que l'on retrouve chez elles la disposition des planètes inférieures;² que ces mêmes planètes supérieures soient en réalité à une distance du soleil similaire aux inférieures, mais sur «un orbe oblique par rapport au nôtre», lequel n'empêche pas que son orbite ne soit aussi approximativement de un an;³ que les comètes appartiennent en réalité (thèse déjà soutenue dans *De l'infinito* et amplifiée dans les *Articuli adversus mathematicos*)⁴ à la catégorie des planètes, mais visibles seulement de façon épisodique, sur une petite partie de leur trajectoire orbitale, alors nous comprendrons que la discussion du diagramme copernicien de *La cena* ébauchait déjà un programme de retour, par delà Copernic, à l'authentique et véritable cosmologie pythagoricienne. Ce programme impliquait une révision totale de l'*ordo planetarum* copernicien et, selon ce que nous venons de dire, il n'est pas étonnant que Bruno en vienne à penser que «le nombre des planètes autour de ce soleil n'est pas encore déterminé; d'ailleurs, il n'a pas fait l'objet de recherche, puisque l'on n'y croyait pas»⁵. Il est logique que, dans cette perspective, il termine en disant:

¹ Nous tirons la figure de G. BRUNO, *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, a cura di M. Gabriele, Milano, Adelphi, 2001, p. 422 (tav. xxxiii), où l'éditeur ne fait aucun commentaire. Voir GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., p. 145 sq. Nous remercions Dario Tessicini pour avoir attiré notre attention sur cet important diagramme. Tessicini (*I dintorni dell'infinito*, cit., p. 65) reproduit la figure de l'édition BOL, où les images du soleil rayonnant ont été supprimées.

² Voir *De immenso*, II 9 (BOL I, I, p. 291).

³ *Ibidem*, 8 (BOL I, II, pp. 144 s.). Pour ces questions voir TESSICINI, *I dintorni dell'infinito*, cit., pp. 101-109.

⁴ BOL I, III, p. 77. Sur la conception brunienne des comètes nous renvoyons aussi à M. A. GRANADA, *Cálculos cronológicos, novedades celestes y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI*, «*Rinascimento*», 2^a ser., xxxvii, 1997, pp. 357-435 (414-435).

⁵ *Ibidem*: «*planetarum numerus circa hunc solem non est adhuc definitus; neque enim inquisitus, quia neque creditus*». Cf. *Cena*, p. 239.

par conséquent, l'ordre des corps de la sphère du monde, tel que l'imaginent et les dépeignent ces malheureux [*scil.* tous les astronomes, tant les ptoléméens que les coperniciens] n'existe nulle part.¹

3. LES MOUVEMENTS DE LA TERRE

Le v^e dialogue de *La cena* attribue à la terre quatre mouvements, tout en précisant qu'ils constituent, en réalité, un unique mouvement et que, par conséquent, l'irrégularité de l'un d'eux rend irrégulier tout l'ensemble :

Quantumque diciamo quattro essere questi moti, nulladimeno è da notar che tutti concorreno in uno composto. Secondo, che benché le chiamiamo circolari, nullo però di quelli è veramente circolare. Terzo, che benché molti si siano affaticati di trovar la vera regola de tai moti, l'han fatto, e quei che s'affaticaranno lo faranno, in vano: per che nessuno di que' moti è a fatto regolare e capace di lima geometrica. Son dunque quattro [...] de quali l'uno irregolare necessariamente rende gli altri irregolari.²

Le trait qui attire le plus l'attention dans l'exposition, par Bruno, de ces mouvements est le caractère fortement téléologique ou finaliste qui leur est attribué. Il s'agit de mouvements qui se produisent *pour* ("per") obtenir un objectif (voir la première description aux pp. 271-273, où chacun d'entre eux commence par un "per"), qui n'est autre, pour la terre, que la reproduction de sa propre vie: «la caggione di cotal moto è la rinovazione e rinascenza di questo corpo [*scil.* de la terre]» (p. 255), comme il s'ensuit logiquement du fait fondamental que le sujet est un animal dont le mouvement a pour principe une âme intelligente. Il se manifeste là une profonde différence par rapport au traitement de Copernic (fondamentalement un mathématicien dépourvu de «vive ragioni», comme il est déjà qualifié au 1^{er} dialogue³), et la recherche par Bruno d'une explication *physique*, où la composante géométrique (la figure et la période) serait un aspect secondaire du phénomène global. C'est dans cette explication téléologique et vitaliste des mouvements de la terre (profondément liée, comme nous allons le voir, aux principes de la métaphysique) que l'on devrait voir, selon Bruno, le passage de l'"aurore" copernicienne au midi de la redécouverte complète de la vérité⁴ opérée par le Nolain, c'est-à-dire: la justesse des limitations de Copernic signalées dans l'éloge du premier dialogue.

Bruno insiste à plusieurs reprises sur le fait que la fin de ces mouvements de la terre est la *vicissitudine* et, plus précisément, «il fine de la vicissitudi-

¹ BOL I, III, p. 177: «Sphaerae ergo mundanae corporum ordo, qualem fingunt et pingunt pauperes isti, nusquam est».

² *Cena*, p. 277. Nouvelle expression du manque de confiance de Bruno dans un traitement purement mathématique des phénomènes célestes ou astronomiques. Cf. p. 159.

³ *Ibidem*, pp. 39-41.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

ne»;¹ ou encore l'objectif auquel aspire l'alternance vicissitudinale entre les contraires ou la permutation circulaire de toutes les choses produites par le mouvement complet de la terre est, d'un côté, la permanence dans l'être de la terre, son immortalité ou son éternelle durée;² de l'autre, la contribution de la part de l'individu fini, qu'est la terre, à la réalisation de la fin de l'univers en son ensemble: l'infinitude non seulement extensive (dans l'espace et le temps), mais aussi intensive, c'est-à-dire que tout soit en tout dans la mesure du possible, ou que dans chaque partie de la matière s'actualisent toutes les formes dans la mesure du possible, ce qui n'est possible que de manière successive, parce que les formes alternent à la surface de la matière successivement, dans le cours du temps:

essendo la materia e sustanza delle cose incorrottibile, e dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che secondo tutte le parti (per quanto è capace) si fia tutto, sia tutto, se non in un medesimo tempo et instante d' eternità, successiva e vicissitudinalmente; per che quantumque tutta la materia sia capace di tutte le forme insieme, non però de tutte quelle insieme può essere capace ogni parte della materia.³

Les quatre mouvements que Bruno attribue à la terre sont le mouvement quotidien et le mouvement annuel, à quoi s'en ajoutent deux autres: un troisième, «per la rinovazione di secoli», et un quatrième «per la mutazione di volti e complessioni della terra», qui produit une inversion des poles.⁴ Le fait que tous ces mouvements appartiennent à la terre et que nous nous trouvions donc devant une proposition de type initialement copernicien a amené les savants à interpréter les troisième et quatrième mouvements à la lumière du troisième – l'inclinaison de l'axe – que Copernic attribuait à la terre et par lequel il expliquait la précession des équinoxes et d'autres phénomènes, comme les variations dans la vitesse de la précession et dans l'inclinaison de l'écliptique.⁵ Les tentatives en ce sens (dues essentiellement à Felice Tocco, assisté, sur le plan technique, par l'astronome et historien

¹ *Ibidem*, p. 259.

² Sans le mouvement de vicissitude de ses parties, produit par le mouvement général de la terre, celle-ci et, logiquement, tous les autres astres «che sono dissolubili, attualmente talvolta si dissolverebbero: come avviene a noi particolari e minori animali. Ma ad costoro (come crede Platone nel Timeo, e crediamo ancor noi) è stato detto dal primo principio: "Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete"», p. 257. Nous croyons que le Nolain est demeuré fidèle à cette conception – d'une portée théologique et anthropologique indubitable – jusqu'à la fin de sa vie, ou en tout cas jusqu'au *De immenso* et à son procès. Voir M. A. GRANADA, "Voi siete dissolubili, ma non vi dissolverete". *Il problema della dissoluzione dei mondi in Giordano Bruno*, «Paradigmi», 18, 2000, pp. 261-289.

³ *Cena*, pp. 255-257. Bruno anticipe ici la doctrine métaphysique sur la cause finale de l'univers et la relation dialectique entre ses principes consubstantiels (matière et forme), qui sera présentée dans le *De la causa*, BOL I, III p. 121, pp. 205-209.

⁴ *Cena*, p. 273.

⁵ Voir *De revolutionibus*, I, 11 et III, 3.

de l'astronomie, Giovanni Virginio Schiaparelli) ont abouti à reconnaître l'impossibilité de donner un sens clair et précis, traduisible en termes astronomiques (géométriques), à l'exposé de Bruno, que l'on a, par suite, accusé d'incompréhension du projet copernicien et d'injustifiable confusion.¹

Or, les troisième et quatrième mouvements tracent fort bien une sorte d'histoire géologique de la terre, se déroulant cycliquement sur le long terme. Ce sont des mouvements physiques qui produisent une mutation générale des conditions de la superficie de la terre y compris de l'organisme terrestre dans sa totalité: changements climatiques, alternances des mers et des continents, des parties internes et externes, échange des points solsticiaux et équinoxiaux:

è cosa conveniente e necessaria, che il moto de la terra sia tale, per quale con certa vicissitudine dove è il mare sia il continente, e per il contrario; dove è il caldo sii il freddo, e per il contrario; dove è l'abitabile e più temprato, sia il meno abitabile e temprato, e per il contrario; in conclusione, ciascuna parte venghi ad aver ogni risguardo ch'hanno tutte l'altre parti al sole: a fin che ogni parte venghi a participar ogni vita.²

Bruno illustre ce processus au moyen d'une longue citation du dernier chapitre du premier livre des *Météorologiques* d'Aristote,³ qui établit précisément la *vicissitudine* universelle grâce à laquelle l'animal vivant qu'est la terre se renouvelle, se procurant ainsi l'immortalité.⁴

¹ Voir F. TOCCO, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier, 1889, pp. 313-317. MICHEL, *La cosmologie de Giordano Bruno*, cit., pp. 212-214 et VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, cit., pp. 227-229 sont de la même opinion, la dernière étant toutefois plus généreuse pour Bruno. Plus récemment, H. GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, cit., pp. 72-75, a interprété l'exposition brunienne de *La cena* comme un développement conscient à partir du troisième mouvement de Copernic. Pour cette savante, le quatrième mouvement ne décrit pas une inversion des pôles, mais «a kind of movement of eight of the earth's apse around the arctic pole, "together with" an accompanying movement of eight of the opposite apse around the antarctic pole» (p. 75), la 'précession axiale' décrite par Copernic comme une 'corolla intorta' dans le *De revolutionibus* III, 3 (NCGA, p. 186. 24). Pourtant, Bruno paraît parler clairement d'inversion des pôles dans *Cena*, pp. 273-275: «Il quarto moto si misura per il progresso d'un punto polare de la terra, che per il dritto di qualche meridiano, passando per l'altro polo, si converta al medesimo o circa il medesimo aspetto dove era prima». Pour une critique récente de l'interprétation de Gatti, voir P. D. OMODEO, *Giordano Bruno and Nicolaus Copernicus: The Motions of the Earth in The Ash Wednesday Supper*, «Nuncius», 24, 2009, pp. 107-131 (nous remercions l'auteur de nous avoir permis la lecture de son article avant sa publication). L'article d'Omodeo, d'une très grande importance, que nous avons mis en relief dans les notes (dans BOEUC II, 2^a édition) à la description brunienne des quatre mouvements de la terre dans le cinquième dialogue, soutient la cohérence du texte brunien.

² *Cena*, 271. Cf. *Ibidem*, p. 211.

³ *Ibidem*, pp. 259-263.

⁴ Le passage correspond à *Meteorologica*, I 14, 351 a 19-352 a 25; tantôt la traduction est littérale, tantôt Bruno synthétise et incorpore des développements qu'il tire du commentaire d'Averroès.

Ces mouvements ont certainement comme sujet la terre, mais Bruno les décrit en faisant appel à leur reflet ou apparence dans l'astronomie géocentrique: pour le troisième mouvement, un mouvement de précession des équinoxes sur la huitième sphère, auquel il attribue la durée de 49 000 années que lui donnaient les astronomes alphonstins,¹ mouvement de trépidation pour le quatrième mouvement.² Alfonso Ingegno a montré que l'exposé de Bruno est indépendant de l'exposé purement géométrique du troisième mouvement copernicien (*De revolutionibus* I 11 et III 2-6), signalant une source possible dans un passage de Cardan.³ En tout cas, nous ne rencontrons pas dans ces pages finales de *La cena* une formulation claire de ce mouvement terrestre réel, composé de quatre mouvements.⁴ Cependant, P. D. Omodeo a tout récemment donné un précieux éclaircissement du texte quand il a montré que, dans sa description du troisième et quatrième mouvement, Bruno traduit la description par Peurbach, dans ses *Theoricae novae planetarum*, du mouvement de précession et de celui de trépidation.⁵ Ainsi, la description par Bruno du troisième mouvement:

Il terzo moto se prende da quel, che par che l'ottava sfera, secondo l'ordine di segni, a l'incontro del moto diurno, sopra i poli del zodiaco, si muove sì tardi, che in ducento anni non si muove più ch'un grado e 28 minuti,⁶

n'est pas autre chose que la simple traduction littérale du passage de Peurbach:

Alter [pour Peurbach, il s'agit du second mouvement, après le mouvement quotidien, de la huitième sphère] a nona sphaera, quae secundum mobile vocatur, qui semper est secundum successionem signorum contra motum primum super polis zodiaci regularis, ita ut in quibuslibet ducentis annis per unum gradum & viginti octo minuta fere progrediatur.⁷

En revanche, le quatrième mouvement de la terre chez Bruno:

il quarto moto si prende dalla trepidazione, accesso e recesso, che dicono far l'ottava sfera sopra dui circuli equali, che fingono nella concavità della nona sfera, sopra i principii dell'Ariete e Libra del suo zodiaco,⁸

traduit toujours Peurbach, dans ce cas la description du mouvement de trépidation:

¹ *Cena*, p. 275. On sait que Copernic lui attribuait une durée de 26.000 années.

² *Ibidem*, p. 275.

³ Voir A. INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, pp. 63-70 (67 sq.).

⁴ *La cena*, p. 273 et l'exemple du globe lancé en l'air aux pages 277-281.

⁵ Cf. *supra*, p. 46, note 1 pour la référence à cet article.

⁶ *Cena*, p. 275.

⁷ *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii Germani ab Erasmo Reinholdo Salvendensi...*, Parisiis, Carolum Pier, 1557, p. 162r.

⁸ *Cena*, p. 275.

Tertius [le troisième mouvement des étoiles, après ceux, quotidien et de précession; chez Bruno, le quatrième mouvement de la terre par l'addition du mouvement annuel] autem est sibi proprius [propre à la huitième sphère, car le mouvement quotidien correspond à la dixième sphère ou *primum mobile* et celui de précession à la neuvième sphère], qui motus trepidationis vocatur, sive accessus et recessus octavae sphaerae. Et fit super duos circulos parvos in concavitate nonae sphaerae aequales super principia arietis & librae eiusdem descriptos.¹

La confusion qui a donné tant des troubles aux interprètes est due, donc, au fait que Bruno ne pense pas à la théorie copernicienne du troisième mouvement de la terre tel qu'elle est exposée dans le troisième livre du *De revolutionibus*. Le Nolain se limite simplement – apparemment avec ingénuité – à transposer en termes de mouvements de la terre les mouvements que la tradition géocentrique attribuait à la sphère des étoiles (plus précisément aux sphères neuvième et huitième), tout comme il avait attribué à la terre le mouvement quotidien de la dixième sphère, qui en tant que 'motus raptus' se manifeste dans toutes les sphères inférieures jusqu'à la lune.

Ultérieurement, dans le *De immenso*, Bruno soumettra à révision critique – comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer – certains aspects de la cosmologie copernicienne. Outre la conservation de la huitième sphère, de la parfaite immobilité du soleil et des étoiles et de la disposition des planètes inférieures, Bruno repoussa alors le troisième mouvement copernicien de la terre.² C'est cette circonstance, unie à la lecture des troisième et quatrième mouvements de la terre dans *La cena* à la lumière du troisième mouvement copernicien, qui a amené Tocco (et à sa suite la majorité des spécialistes) à juger que Bruno avait abandonné les troisième et quatrième mouvements et à ne conserver que les mouvements quotidien et annuel.³ Mais si nous retenons avec Ingegno (et plus récemment Omodeo) que les troisième et quatrième mouvements de *La cena* sont posés indépendamment du troisième mouvement copernicien, il n'y a pas de raison pour que la critique de celui-ci affecte les mouvements posés dans *La cena*. Il est certain, comme l'a noté Ingegno, que le *De immenso* conserve le quatrième mouvement, qui est mentionné en beaucoup d'endroits de l'ouvrage et avec lui les changements géologiques à grande échelle et sur de grandes périodes de temps pour l'accomplissement de la *vicissitudine*.⁴

¹ *Theoricae novae planetarum Georgii Purbachii*, cit., p. 162v.

² Voir *De immenso* III 10 (BOL I, 1 pp. 389-398). Pour la critique du troisième mouvement copernicien, voir p. 390 s., 393 s. Auparavant Bruno avait cité in-extenso (*Ibidem*, pp. 386-389) la description de ce mouvement dans le *De revolutionibus* I 11. Pourtant le *De immenso* avait déjà rejeté le troisième mouvement de Copernic en I 5 (BOL I, 1 p. 220).

³ Voir Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno*, cit., pp. 248, 314 sq.; McMULLIN, *Bruno and Copernicus*, cit., p. 57.

⁴ INGEGNO, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 69, avec d'abondan-

Nous ne sachions pas, cependant, que l'on ait noté que, entre 1584 et 1591, les écrits de 1588 montrent, dans ce cas aussi, une continuité, qui se révèle plus grande si nous prenons en compte que déjà *La cena*, dans une anticipation occasionnelle du thème, déclare que les mouvements de la terre sont trois: le quotidien, l'annuel et un mouvement

verso i chiamati poli et oppositi punti emisferici, per la rinovazione di secoli e cambiamento del suo volto: a fin che dove era il mare, sii l'arida; ove era torrido, sii freddo; ove il tropico, sii l'equinoziale; e finalmente sii de tutte cose la vicissitudine: come in questo, cossi ne gli altri astri.¹

Ce mouvement paraît être une synthèse de ce qui, au V^e dialogue, sera présenté divisé entre les troisième et quatrième mouvements.²

Or, dans les *Articuli adversus mathematicos* et dans le *Camoeracensis acrotismus*, tous deux de 1588, on continue à parler de trois mouvements de la terre, le troisième se présentant comme un mouvement irrégulier qui paraît unir les deux mouvements séparés dans le dernier dialogue de *La cena*. Les *Articuli* disent, d'une façon très synthétique, à l'article 145:

Naturalis motus telluris non est a medio neque ad medium, sed circa medium intrinsecum et extrinsecum; proprium videlicet centrum, solem, et intra polos.³

L'*Acrotismus* exprime sous une forme très étendue, puisqu'il développe l'article XLVIII des *Articuli* parisiens de 1586 et pose un troisième mouvement de la terre:

tertio, ad sui ipsius renovationem, veluti renascentiam, alibi, aliosque mundi cardines designat, qua certis distributa seculis, non autem perpetuo, quaedam ejus membra frigore torpeant, alia vero calore exaestuent, alia superfluentibus undis subjaceant, [...] quaedam continuis aëris apertioris tempestatibus exponantur, nunc has, nunc

tes références, parmi lesquelles nous sélectionnons la suivante: «Motus ille deinde qui polos facit trepidare et auges punctaque solstitialia, et aequinoctalia variat irregulariter, est propter renovationes quae sensim fiunt in partibus terrae, quia non semper zona frigida debet esse frigida, et aestualis illa debet esse eadem; sed necessarium est, omnes ab omnibus affectibus interquiescere et feriare partes, et ad omnes (ut marium accessus et recessus a terris notant) consequenter promoveri dispositiones. Variabitur ergo terrae centrum et respectus ad polum, cujus motus regulam geometricae velle perscribere male regulati ingenii est», *De immenso* III 4 (BOL I, I p. 360).

¹ *Cena*, p. 211.

² Il peut être intéressant de noter que Cardan continue le texte cité par Ingegno, *op. cit.*, p. 67 sq. comme parallèle à la description brunienne des troisième et quatrième mouvements, avec les mots suivants: «Hos duos complices motus tanquam unum imitantur planetae omnes, totis orbibus, non secus ac diurnum» [Toutes les planètes imitent ces deux mouvements complexes comme un seul, avec toutes leurs orbes, non autrement que le mouvement diurne], H. CARDANUS, *De temporum et motuum erraticarum restitutione*, dans *Opera omnia*, vol. v, Lugduni, 1663, p. 2. Cf. aussi *Cena*, p. 281: «Terzo [moto], l'irregolato, chiamiamo l'emisferico; quarto, irregolatissimo, è il polare o ver colurale».

³ BOL I, III, p. 74.

vero illas proprii corporis partes justa quadam *vicissitudinum* distributione torridae Zonae subjacentes, aequinoctialis lineae cingulo praecingit, et caetera, quae istud consequuntur, ad tropicos atque polos accidentia in aliis subinde conceptis in propria superficie lineis atque punctis.¹

De cette façon, on constate – et nous concluons avec cette constatation – la présence d’un fil qui unit sans solution de continuité la conception brunnienne des mouvements de la terre de *La cena* au *De immenso*.

¹ BOL I, I, p.161sq. (nous avons introduit les italiques). Pour l’*Acrotismus* voir maintenant la traduction de Barbara Amato: *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, Pisa-Roma, Serra, 2009 (la traduction du passage que nous avons cité est p. 114).

UNA TRACCIA MACHIAVELLIANA NELLE PAGINE DEL QUIJOTE*

WALTER GHIA

SUMMARY

An entertaining and incisive passage in *Don Quixote* brings to mind Machiavelli, prompting us to reflect on whether Cervantes had actually read *The Prince* or whether his ideas had come to him through some other source. In an attempt to evaluate Cervantes' curiosity and his competence with regard to Italian writers and the Italian language, this paper analyses his familiarity with the irreverent and burlesque style in sixteenth-century Tuscan literature. While echoes of Machiavelli in *Don Quixote* indicate an interest in the Florentine writer, they do not necessarily imply that Cervantes was a Machiavellian. Nor, however, considering his own moral and theological beliefs, can we affirm that Cervantes was opposed to the Florentine secretary's ideas. The difference between the two arises from the fact that Cervantes, like Montaigne, was among the founders of a new understanding of modern man, which departed from the anthropocentric certainties of the Renaissance. This new and different image of man emerges from the interiority of the private self, in stark opposition to the *public figure* that dominates Machiavelli's work.

NON occorre neppure andare molto avanti nella lettura. Siamo nella prima parte, al capitolo xv, *Donde se da cuenta de la desgraciada aventura que se topó don Quijote al topar con unos desalmados yangueses*. Rocinante – nonostante l'età, la magrezza e le molte disavventure – si allontana dallo spazio dove Quijote e Sancho stanno mangiando e bevendo: il suo olfatto è buono, ed egli aspira a soddisfare i suoi desideri di maschio con alcune cavalline galleghe che pascolano nella radura. Viene respinto dalle cavalline, e poi abbattuto al suolo a bastonate dai carrettieri di Yanguas. Quijote è indignato e si adopera a vendicare l'offesa nonostante il gran numero di avversari. Per farlo trascura persino le differenze di rango: sappiamo tutti che lui e Sancho ne ricavano una gran dose di legnate.

I due non si sono ancora rialzati, quando Quijote, allarmato dai propositi di acquiescenza e di remissività del suo dolorante scudiero, ritorna sulla promessa di renderlo governatore di un'isola. Nell'argomentazione che viene sviluppata di seguito mi sembra difficile non cogliere anche più di una

* L'intervento è stato presentato al Convegno Internazionale *Maquiavel a Espanya, Espanya a Maquiavel* (Barcelona, 5-6 novembre 2009) promosso dalle Facultats di Filologia, Filosofia, Geografia i Historia dell'Universitat, e coordinato da Helena Puigdomènech. Gli atti del Convegno costituiranno un prossimo numero della rivista «Quaderns d'Italià».

eco dell'*incipit* del più famoso tra i capitoli del *Principe*, il «De principatibus novis qui alienis armis et fortuna acquiruntur»:

Coloro e quali solamente per fortuna diventano, di privati, principi, con poca fatica diventano, ma con assai si mantengano; e non hanno alcuna difficoltà fra via, perché vi volano; ma tutte le difficoltà nascono quando e' sono posti. E questi tali sono quando è concesso ad alcuno uno stato o per denari o per grazia di chi lo concede [...]. Questi stanno semplicemente in sulla volontà e fortuna di chi lo ha concesso loro, che sono dua cose volubilissime et instabili. E non sanno e non possono tenere quello grado: non sanno, perché se non è omo di grande ingegno e virtù, non è ragionevole che, sendo vixuto sempre in privata fortuna sappia comandare; non possono perché non hanno forze che gli possino essere amiche e fedele. Dipoi gli stati che vengano subito [...] non possano avere le barbe e corrispondenze loro: in modo che il primo tempo avverso le spenga [...].¹

Ven acá pecador; si el viento de la fortuna, hasta ahora tan contrario, en nuestro favor se vuelve, llevándonos las velas del deseo para que seguramente y sin contrastes alguno tomemos puerto en alguna de las ínsulas que te tengo prometida, ¿qué sería de tí si, ganandola yo, te hiciese señor della? Pues, ¿lo vendrás a imposibilitar por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío? Porque has de saber que en los reinos y provincias nuevamente conquistados nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales, ni tan de parte del nuevo señor que no se tengan temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas, y volver, como dicen a probar ventura; y así es menester que el nuevo poseedor tenga entendimiento para saberse gobernar, y valor para ofender y defenderse en qualquiera acontecimiento.²

Forse, alcune righe centrali del passo cervantino – quelle che insistono sul fatto che i sudditi del principato nuovo, essendo già stati necessariamente spettatori o protagonisti di una 'novità', non temono l'innovazione e hanno la disponibilità mentale ad assecondarne un'altra («no se tengan temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas») – hanno anche maggiore affinità con la conclusione del capitolo II del *Principe*: quello che spiega le ragioni della stabilità del principato ereditario, per il quale vale la considerazione che «nella antichità e continuità del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni», laddove invece per il dominio recentemente acquisito vale il principio che «sempre una recente acquisizione lascia lo addentellato per la aedificazione dell'altra».³

Non si tratta di un passaggio che fa pensare a Machiavelli per analogie e suggestioni percepite secondo un angolo prospettico molto ampio. Non è qui il caso di chiamare in causa l'antropologia machiavelliana. Nel passo, anche i temi della virtù e della fortuna sono presenti in forma discreta, in

¹ N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. I, t. I, a cura di R. Rinaldi, Torino, UTET, 1999, p. 171.

² M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes 1605-2005, dirigida por F. Rico, Centro para la edición de los clásicos españoles, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004, p. 177 (corsivo mio).

³ N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. I, t. I, cit., p. 117.

stretto riferimento alla circostanza rappresentata. Intendo dire che non stiamo calcando terreni magari profondi e affascinanti, ma anche scivolosi e sfuggenti al controllo. Al contrario, la categoria del principato nuovo, acquisito per grazia di altri e non per propria virtù, è in Machiavelli una categoria 'tecnica' che occupa il centro della sua analitica dei modi del conseguimento del potere e delle implicazioni che ne derivano per il successivo governo dello stato. E a dire la verità, proprio per questo, mi pare difficile leggere quel passaggio di Cervantes senza coglierne l'origine in Machiavelli. Anche i modi del porgere nell'argomentare di Quijote hanno la loro importanza. Certamente è una forma di sapienza non occasionale quella che viene qui chiamata in causa dal protagonista della *novela*. Infatti Quijote assume il tono didascalico di chi si esprime fondandosi su un sapere dottrinale, su una teoria ben precisa. Il passo è introdotto da una premessa che annuncia la correzione di un errore a partire da una dottrina – «Quisiera tener alieno [...] para darte a entender, Panza, en el error en que estás» – e rafforza ulteriormente il suo registro dotto intercalando l'espressione «porque has de saber». Senza dire che insieme a una puntuale aderenza sul piano logico e contenutistico si constata anche una precisa corrispondenza tra alcune parole-chiave: «ingegno e virtù» scrive il Fiorentino, «entendimiento [...] y valor» troviamo in Cervantes.

Per quanto ho letto non ho mai trovato richiamata l'ascendenza machiavelliana di quel passo negli apparati critici di edizioni del *Quijote* e neppure in saggi di critica letteraria. La stessa accuratissima e monumentale edizione diretta da Francisco Rico non reca a tal proposito alcun riferimento, neppure attraverso la straordinaria ricchezza di rinvii del *volumen complementario*.¹ Eppure non sono né l'unico né il primo ad affermare quel nesso. Infatti, un discreto lavoro di ricognizione mi ha condotto a verificare che tale ascendenza machiavelliana non era sfuggita al padre illustre della storia delle idee politiche nella Spagna del Novecento. José Antonio Maravall nell'ultimo capitolo di *Utopía y contrautopía en el Quijote* (1976) citava il passo cervantino come raro esempio di una visione dell'arte di governo eccentrica rispetto all'opera, e destinata ad essere sommersa dal contesto – «que va desapareciendo a lo largo del libro». Poi, nella corrispondente nota a piè di pagina commentava: «Este planteamiento de las condiciones que ofrece un señorío nuevo procede, aunque sin duda por vía indirecta, de *El Príncipe*».² Proprio nel medesimo saggio, Maravall aveva tenuto a sottolineare poche pagine addietro che «ni una sola vez aparece en la larga lista de los autores citados

¹ Nell'edizione diretta da Rico, Machiavelli è citato una sola volta in una nota al capitolo XLVII della prima parte, per commentare l'uso della parola *virtud* da parte di Cervantes. Cfr. ed. cit., p. 592, nota 13.

² J. A. MARAVALL, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Editorial Pico Sacro, 1976. Cfr. pp. 217-218 e 235.

a través de sus abundantes páginas, que Angel Valbuena pacientemente ha confeccionado, el nombre de Maquiavelo».¹ Cito entrambi i passi perché messi l'uno accanto all'altro sono forse rivelatori di un qualche imbarazzo. Da un lato lo storico Maravall tiene a sottolineare l'assenza di Machiavelli come una conferma funzionale alla sua interpretazione del *Quijote*,² dall'altro lato il filologo Maravall non può fare a meno di annusare l'odore di Machiavelli. Quella nota ha più il carattere di una concessione necessaria alla probità scientifica, che non quello della scoperta di un dato che sollecita a sua volta qualche interrogativo.

Sul percorso compiuto da quella categoria delle configurazioni politiche – che ha la sua prima origine nel testo machiavelliano, e giunge fino alla pagina del *Quijote* – merita spendere qualche nota di riflessione.

Si sa che del *Principe* non erano disponibili edizioni in lingua spagnola.³ È d'altro canto noto che brani del Segretario fiorentino erano presenti in opere di scrittori spagnoli. Se andiamo all'origine della fortuna di Machiavelli in Spagna e guardiamo al *Concejo i Consejeros del Príncipe* di Furió Ceriol, la cui prima edizione compare ad Anversa nel 1559, possiamo anzi constatare proprio una eco della classificazione machiavelliana delle diverse forme di principato:

El cuarto tratado es en que se muestre al príncipe de reinar venciendo todas las dificultades [...]; y esto, por quanto no se puede comprehender ni dar a entender sino por la variedad del reino o del principado en el cual se halla posesión en una de cuatro maneras, conviene a saber: ó por herencia, ó por elección, ó por fuerza, ó por maña; por tanto este tratado debe ser dividido en cuatro libros.⁴

Però quelle righe di Furió Ceriol sono parte di una serie di proposte teoriche che intendono sintetizzare un progetto di lavoro (nel nostro caso si

¹ Ivi, p. 205. Maravall si riferisce al *Censo de personajes novelescos y legendarios, históricos y mythológicos, nombres geográficos y de autores citados por Cervantes en sus obras*, collocato al termine delle *Obras completas*, a cura di A. Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1960¹¹.

² Nell'interpretazione di Maravall, il *Quijote* rappresenta una peculiare modernità ispanica che conserva un atteggiamento di continuità e di nostalgia rispetto alle forme del tardo Medioevo, e che in un certo senso si sostanzia proprio attraverso l'estraneità alle idee di Machiavelli. Tale lettura emerge con piena (e forse, anche più marcata) evidenza nel saggio del 1948, *El humanismo de las armas en don Quijote* (del quale l'opera del 1976, rappresenta una *nueva redacción*). Nel saggio del 1948, Maravall di fronte al medesimo passo cervantino che abbiamo proposto all'inizio si era limitato a indicare genericamente – senza affermare rapporti fra testi, neppure mediati – la penetrazione di «ingredientes de una técnica política de tono o mejor de nivel maquiavelico» (p. 247).

³ Presso la Biblioteca Nazionale di Madrid si conserva una traduzione manoscritta, che Helena Puigdomènech fa risalire alla fine del '500 (H. PUIGDOMÉNECH FORCADA, *Maquiavelo en España. presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 117).

⁴ F. FURIÓ CERIOL, *El Consejo y consejeros del Príncipe*, in *Curiosidades bibliográficas*, colección escogida... por don A. de Castro, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1907, p. 319.

riferiscono al piano del IV trattato, poi mai redatto). E certamente quelle righe documentano un rapporto con Machiavelli – quelle come molte altre del *Concejo* –, però non ricalcano affatto la sua argomentazione, non entrano nel merito dei comportamenti del principe in relazione alla natura del principato. In definitiva, se si confrontano i tre testi – di Machiavelli, di Furió Ceriol, di Cervantes –, il passo del *Quijote* risulta senza dubbio più aderente all'originale fiorentino. Anzi ad essere più precisi, il passo cervantino è derivabile dall'originale di Machiavelli, ma proprio non è derivabile dal passo di Furió Ceriol.

A voler esercitare la memoria proprio in relazione a quello specifico passo, è anche noto che da un capitolo del *Principe* – lo ricordava molti anni fa proprio Maravall¹ – procede la distinzione fra principati ereditari e principati conquistati che Álamos de Barrientos introduce nel *Discurso al Rey* del 1598: «Los reinos de vuestra Majestad se dividen en heredados y conquistados, y unos y otros en juntos, o apartados y divididos».² Non risulta che esistano di tale discorso edizioni a stampa d'epoca³ e mi pare altamente improbabile che Cervantes avesse attinto ad un testo manoscritto. E tuttavia il confronto con quelle pagine risulta comunque istruttivo. Tutto il *Discurso* di Álamos – se si vuole – ha sullo sfondo la classificazione machiavelliana, però, proprio perché fa sul serio, proprio perché è davvero orientato verso la funzionalità politica, si allontana quasi subito dal testo d'origine. In quanto è mosso dall'esigenza di usare davvero le categorie machiavelliane in rapporto a situazioni ben definite (gli immensi e discontinui territori dell'impero spagnolo), Álamos segue un percorso suo proprio: rispetto al passo sui principati nuovi acquisiti per grazia d'altri non argomenta mai con fedeltà tale da poter configurare una fonte intermedia della pagina cervantina.⁴ Sente anzi la

¹ Cfr. J. A. MARAVALL, *Maquiavelo y maquiavelismo en España*, «Boletín de la Real Academia de la Historia», 1969, pp. 182-218, poi in *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984, p. 47.

² B. ÁLAMOS DE BARRIENTOS, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, a cura di M. Santos, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 10.

³ Il *Discurso* di Álamos de Barrientos è pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1867, da Manuel Guardia con il titolo *L'art de gouverner, discours adressé à Philippe III*.

⁴ L'argomentazione di Álamos si snoda in questa forma: «Los reinos de vuestra Majestad se dividen en heredados y conquistados, y unos y otros en juntos, o apartados y divididos. Conquistados llamo a aquellos que, aunque heredados y habidos legítimamente, han entrado por vía de guerra en esta corona, y contra la voluntad de los mismos naturales [...] y hago esta división porque de ella hemos de sacar qué diferente artificio y cuidado es necesario para los que son nuestros por fuerza y contra la voluntad de los naturales mismos, y que siempre están considerando el primer Estado que tuvieron, y para los otros, que con cualquiera diligencia y beneficio se conservan en aquel Estado a que están habituados [...] Sabemos que los conquistados siempre desean la restitución del primer Estado, hasta que del todo hayan faltado los que gozaron de él, y aún la memoria de ellos» (B. ÁLAMOS DE BARRIENTOS, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, cit., p. 9). Manca assolutamente il tema

necessità di introdurre subito un altro criterio complementare, quello della continuità o discontinuità territoriale: *juntos, o apartados y divididos*.

Certamente, ci sono altri scrittori spagnoli che si richiamano a (o che richiamano) Machiavelli. Su uno di essi, Bartolomé Felipe, portoghese che scrive in spagnolo dando origine ad una storia editoriale che pare quasi un romanzo, ha richiamato recentemente e giustamente l'attenzione Juan Manuel Forte.¹ Però neanche il libro di Felipe ha rilevanza rispetto al nostro scopo: cita sì diverse volte il nome di Machiavelli, anzi riproduce o riassume interi capitoli dei *Discorsi*, mostra diretta conoscenza delle *Istorie fiorentine*, però né da segno di aver conoscenza del *Principe*, né tanto meno propone quella distinzione fra principati. Non è poi tanto facile trovare un intermedio tra Machiavelli e Cervantes che riproponga con un minimo di aderenza il testo originale in modo da poter costituire un ponte tra i due capolavori.²

Non pretendo con ciò di essere pervenuto a conclusioni inoppugnabili. Non ho la pretesa di aver esaurito tutte le possibili fonti di una conoscenza

dell'acquisizione per virtù o per grazia d'altri: ed è logico che manchi, perché mal si adatta al discorso sui possessi spagnoli da parte di un segretario del re.

¹ Cfr. di J. M. FORTE, P. LOPEZ ÁLVAREZ, *l'Introducción al volume Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, a cura di J. M. Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 26: «la obra del portugués Bartolomé Felipe merecería un tratamiento diferenciado, pues Felipe no solo cita a Maquiavelo (los *Discursos* y la *Historia de Florencia*) como fuente de autoridad sin condena ni censuras [...], sino que hereda además muchas problemáticas genuinamente maquiavelianas: la dialéctica fines y medios, la diferencia entre leyes y ordenanzas, la renovación de los cuerpos mixtos. Estamos probablemente ante el más maquiaveliano de los tratados de la época escrito en español».

² Quanto a Eugenio Narbona, si è forse esagerato sul 'machievellismo' della sua *Doctrina política civil escrita en aphorismos*. Victor Mínguez scrive addirittura che nell'edizione del 1604 – quella *recogida* per ordine dell'Inquisizione – Narbona «plagiò descaradamente a Maquiavelo» (*Introducción. De Dios y los reyes hispanos en la Edad Moderna*, in *Visiones de la monarquía hispánica*, Castellò, Universitat Jaume I, Servicio de Publicaciones, 2007, p. 13). Lo studio scrupoloso e intelligente di Francisco Tomás y Valiente sulla documentazione inquisitoriale (*La "Doctrina política civil" de Eugenio Narbona y la Inquisición*, in *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas, 1985, pp. 405-416) consente una ricostruzione quasi completa del testo del 1604: troviamo passaggi che risalgono al *Principe*, e Machiavelli vi è nominato (come *autor condenado*), ma non pare proprio che emergano elementi da cui evincere lo 'sfacciato' plagio da parte dello scrittore di Toledo. Quanto al nostro tema specifico – i principati acquisiti per grazia d'altri – non trovo proprio alcuna traccia che porti in tale direzione. Si può inoltre osservare che rispetto alla pubblicazione del primo volume del *Quijote* risulta comunque esclusa la stessa compatibilità cronologica. Le edizioni successive della *Doctrina política civil* (Madrid 1621 e Madrid 1799) richiamano la *suma de privilegio* per la stampa della prima edizione, e la datano al 9 ottobre 1604. Ma in quella data – secondo la ricostruzione di Francisco Rico – il testo del *Quijote* era già stato consegnato dall'autore, che nell'agosto lavorava alle parti preliminari: «la concentración en la piezas preliminares [en el mes de agosto 1604], supone que el texto del Quijote estaba ya en vías de publicación. Pocos o muchos meses atrás [...] Cervantes, pues, había presentado al Consejo de Castilla el original de la novela solicitando la licencia indispensable para imprimirla» (F. RICO, *Historia del texto*, in M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, cit., pp. CCXXI e CCXXXII).

indiretta e mediata da parte di Cervantes. Si tratta di inventari che non sono mai completi; e poi si sa che passaggi di origine machiavelliana possono trovarsi inseriti nei luoghi più impensati. Mi pare tuttavia corretto sottolineare che il passo cervantino è a suo modo analitico ed incisivo, e contiene al suo interno quattro enunciati che rispondono fedelmente – nel significato e nella successione – all’originale machiavelliano:

- che i principati si distinguono in ereditati e acquisiti;
- che si entra in possesso di un principato acquisito o per propria virtù o per fortuna;
- che in questo secondo caso sono richieste doti specifiche per la sua conservazione;
- che laddove si è prodotta un’innovazione – e il principato nuovo lo è di per sé – è più probabile che ne vengano tentate altre nuove ed ulteriori.

È infine importante ricordare quanto ha sostenuto Helena Puigdoménech nel suo studio fondamentale: lo spettro limitato delle traduzioni a stampa (e la totale assenza per quanto riguarda *Il Principe*) non rappresentò una barriera insormontabile alla conoscenza di Machiavelli.¹ Anche perché la barriera linguistica risultava alquanto attenuata dalla geografia politica del tempo che comportava tra Spagna e Italia una grande e intensa quantità di scambi e movimenti delle persone. E tanto più tale considerazione dovrebbe valere nel caso nostro. Se si guarda alla straordinaria biografia di Cervantes – includendo in essa anche i gusti e le abitudini mentali – si danno tutte le condizioni e tutti i presupposti per una sua conoscenza più o meno diretta del *Principe* attraverso la lingua italiana. Si sa che verso la fine del 1569 Cervantes fugge in Italia per evitare una dura condanna – forse conseguente a un duello – che prevedeva il taglio della mano destra oltre a dieci anni di esilio. Nel 1570 Cervantes è a Roma, al servizio del cardinale Acquaviva. In veste di soldato scelto lo troviamo ancora in Italia negli anni 1574-1575, a Genova, in Sardegna, a Napoli, a Palermo. S’imbarca a Napoli per rientrare in Spagna nel settembre del 1575.

Al fine di evitare sospetti infondati, tengo a dire che proprio non ho un passato né un presente nazionalista. Piuttosto, nella mia vita di studioso ho sempre tentato di combattere le storie delle letterature nazionali costruite per linee interne. La storia delle idee di quegli anni e dei secoli a venire non è né italiana né spagnola né francese, è una storia delle idee europea, ed è sul punto di diventare occidentale. Si sa che Cervantes, sia pure nel quadro del

¹ Cfr. H. PUIGDOMÉNECH FORCADA, *Maquiavelo en España. presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, cit., p. 82: posto che la mancanza di traduzioni spagnole non trova sufficiente spiegazione né nella particolare efficacia della censura ecclesiastica, né tanto meno si deve a mancanza di interesse, non rimane che una risposta: «los lectores españoles de la época conocen la lengua italiana, que al fin y al cabo es la lengua de una parte, y muy importante, del imperio».

gioco narrativo, si attribuiva in fatto di letture una singolare inclinazione: «yo soy aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles». ¹ La sua curiosità per i libri italiani è ben documentata, ed è davvero straordinario il modo con cui egli gioca con il lettore nella seconda parte del *Quijote*, al cap. LXII:

[...] Sucedió, pues, que yendo por una calle alzó los ojos don Quijote y vio escrito sobre una puerta, con letras muy grandes: «Aquí se imprimen libros », de lo que se contentó mucho, porque hasta entonces no había visto emprenta alguna y deseaba saber cómo fuese. [...] Llegó en esto a uno [oficial] y preguntóle qué era lo que hacía. El oficial le respondió:

– Señor, este caballero que aquí está – y enseñóle a un hombre de muy buen talle y parecer y de alguna gravedad – ha traducido un libro toscano en nuestra lengua castellana, y estoyle yo componiendo [...].

– ¿Qué título tiene el libro? – preguntó don Quijote.

A lo que el autor respondió:

– Señor, el libro, en toscano, se llama *Le bagatele*.

– ¿Y qué responde le bagatele en nuestro castellano? – preguntó don Quijote.

– Le bagatele – dijo el autor – es como si en castellano dijésemos ‘los juguetes’; y aunque este libro es en el nombre humilde, contiene y encierra en sí cosas muy buenas y sustanciales.

– Yo – dijo don Quijote – sé algún tanto del toscano y me precio de cantar algunas estancias del Ariosto. Pero dígame vuesa merced [...]: ¿ha hallado en su escritura alguna vez nombrar piñata?

– Sí, muchas veces —respondió el autor.²

È vero che ad oggi nessuno ha mai trovato un'opera italiana che rechi nel frontespizio il titolo *Le bagattelle* – «No se ha identificado ningún libro italiano titulado *Le bagattelle*»,³ annota giustamente l'edizione diretta da Francisco Rico. Però è anche vero che quella pagina rivela in fatto di scrittori italiani non solo una straordinaria curiosità intellettuale, ma anche in un certo senso una competenza specifica. In questa circostanza la mente va a quegli scritti che, utilizzando un tono mordace e faceto, dicono cose assai serie – che «contiene[n] y encierra[n] en sí cosas muy buenas y sustanciales». ‘Bagattelle’ è un termine che ricorre negli scritti orientati in senso ironico: Machiavelli usa la parola, ma, che io sappia, non negli scritti scientifici bensì in un testo teatrale, *La Clizia*, che viene poi presentata nel frontespizio della prima edizione a noi nota nella veste di *commedia facetissima... composta per lo ingenioso huomo Nicolò Machiavelli fiorentino*.⁴ I termini ‘bagattelle’ e ‘pi-

¹ M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 118.

² Ivi, p. 1248.

³ *Ibidem*.

⁴ Così nel frontespizio dell'edizione fiorentina del 1537. Cfr. Atto III, Scena, II. Sul termine ‘bagattelle’ richiama l'attenzione Luigi Blasucci (curatore del IV volume delle *Opere, Scritti letterari*), annotando che il termine fiorentino sta per «giuochi di mano fatti dai giocolieri» (Torino, Utet, 1989, p. 193). Il che forse spiega perché Cervantes traduca la parola *toscana* ‘bagattelle’ con quella castigliana ‘juguetes’.

gnatte' occorrono per esempio in un libro che è certo tra le fonti della tradizione di quel *Cinquecento capriccioso e irregolare dei lettori di Luciano ed Erasmo di Aretino e Doni e di altri peregrini ingegni*.¹ Troviamo insieme quei termini ne *I dilettevoli dialoghi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano filosofo*,² vale a dire nella traduzione di trenta testi di Luciano, ad opera di quel Niccolò Leonicensino che Ariosto ricorda nel canto XLVI dell'*Orlando Furioso*: scrittore oggi si direbbe 'padano' in considerazione del luogo della sua nascita, ma che s'ingegna di tradurre nella lingua 'toschana', come vanta Nicolò Zoppino editore del libro:

Legge adunque o lettor mio tal opera novamente in luce venuta [...] et quando conoscerò le fatiche nostre in qualche parte esserne satisfacevoli et grate, daremo opra che di maggior cosa gli huomini volgari per me partecipi siano, et per che la lingua toschana a tempi nostri non solamente appresso di quelli che le latine lettere non sanno, ma etiamdio appresso de huomini literatissimi in maggior precio et reputatione che mai la fosse, essere si vede, sforzaromi in cio che per l'avenire l'opre nostre et per la nuova ortographia, et per la semplice lingua toschana grate et laudevole appresso di ciascuno lettore si restino, non mi curando di spesa, ne di faticha alcuna che gire vi potesse.³

Anche se negli anni della redazione del *Quijote* sono passati decenni dal periodo italiano, non credo che sussistano dubbi sulla capacità, sulla curiosità e sulla frequentazione di Cervantes verso opere italiane. Il gusto di misurarsi con la lingua italiana lo ritroviamo fra l'altro anche nelle *Novelas ejemplares*, precisamente nel *Licenciado Vidriera*, dove lo scrittore prima sciorina, sia pure storpiati, una serie di motti italiani da osteria («pasa acá, manigoldo; venga la macarela, li polastri e li macarroni»), poi si cimenta in una rassegna enologica delle terre d'Italia, ed evoca tra l'altro il vino 'Cinque Terre' – «la grandeza del de las Cinco Viñas».⁴ Non mi pare proprio che né la biografia, né gli scritti di Cervantes portino ad escludere l'ipotesi di una lettura diretta del *Principe*.⁵ Semmai inducono a considerarla non solo possibile, ma an-

¹ È il titolo del saggio di P. Procaccioli che apre il volume, *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del classicismo*, a cura di P. Procaccioli e A. Romano, Roma, Vecchiarelli, 1998.

² NICOLÒ DA LONIGO, *I dilettevoli dialoghi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano filosofo*, Biblioteca italiana, 2005, in www.bibliotecaitaliana.it (Stampato in Vinegia per Nicolo di Aristotile detto Zoppino, Nel'anno del Signore. MDXXV). Il vocabolo 'bagatelle' (così scritto) compare una volta nel dialogo 2 (p. 15); il vocabolo 'pignatte' compare tre volte, rispettivamente nei dialoghi 1, (p. 12), 2 (p. 17), 6 (p. 37).

³ Ivi, p. 1.

⁴ *El licenciado Vidriera*, in *Novelas ejemplares*, Edición Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Madrid, Espasa Calpe, vol. 1, p. 305.

⁵ Manuel Fernández Álvarez non si pronuncia circa la lettura del *Principe* da parte di Cervantes, anche se si esprime in modo tale da collocarla fra gli oggetti di attrazione intellettuale: «[...] eran los hombres de Letras, los humanistas y escritores, los que fascinaban al joven poeta. Desde aquellas cumbres de la poesía de la Baja Edad Media (el Dante, Petrarca, Boccaccio) desde el magisterio de los egregios humanistas (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola), hasta los nuevos valores que deslumbraban en el quinientos: Maquiavelo con su

che molto probabile. Pensare a una recezione ingenua e inconsapevole della fonte mi pare ipotesi che alla fine offende la stessa scaltrezza cervantina, anche perché – come potrà vedersi in seguito – quel passo trascritto all’inizio non costituisce una circostanza del tutto episodica ed isolata rispetto a tematiche riconducibili all’ampio bacino delle discussioni del tempo su Machiavelli e sul machiavellismo.

Detto ciò, esiste naturalmente un altro piano della riflessione. Che senso ha, nel quadro della figura intellettuale di Cervantes, l’ascendenza machiavelliana di quell’insegnamento che Quijote impartisce a Sancho? Certo, il passaggio che ho richiamato è di per sé un invito a prendere le distanze da interpretazioni cervantine magari affascinanti, ma molto costruite e ideologicamente calcate. Penso per esempio alla tesi che Fernando Rielo propone senza possibilità di sfumature:

La oposición de los dos personajes, literario e histórico, encierra el antagonismo en que se ha movido desde siempre la sociedad humana: utopía e historia [...] Don Quijote encarna la utopía y Maquiavelo la historia. [...] En Don Quijote, la eternidad, en Maquiavelo la temporalidad [...] una ética y una política.

Francamente credo che Cervantes avesse una testa un po’ più complicata (e certamente più ironica) di quanto si può evincere da interpretazioni di questo tipo.

Comprendo d’altra parte che la presenza di questa traccia machiavelliana segnata dal passo sui principati acquisiti non per propria virtù, ma per grazia di altri possa ingenerare, almeno a una prima occhiata, una certa sorpresa sulla quale merita riflettere. Ma come – vien da dire – l’ascendenza di Cervantes, pur trasfigurata dal tempo e dalla stessa sua grandezza, non è erasmiana? E come possono andare insieme Erasmo e Machiavelli: da un lato un uomo religioso (anche se critico e corrosivo) che si adopera per la pace e per la riforma interiore e dei costumi; dall’altro un esponente forte e radicale del Rinascimento non cristiano, impegnato in più luoghi a dimostrare la centralità della guerra come premessa della formazione di autentici valori civili. In realtà non è così ovvio che nella concretezza della storia delle idee Erasmo e Machiavelli non possano andare insieme. Su questo punto il caso della Spagna è davvero emblematico: il primo degli antimachiavellici – Juan Ginés de Sepúlveda – è ad un tempo e prima di tutto un feroce avversario di Erasmo. All’opposto, il primo degli intellettuali considerati machiavellici, Furió Ceriol, l’autore del *Concejo*, è prima autore del *Bononia*,¹ un’opera che in qualche modo radicalizza posizioni erasmiane. Sono combinazioni

Principe, leído por tantos y practicado por muchos más, aun sin leerlo» (*Cervantes visto por un historiador*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, p. 80).

¹ F. FURIÓ CERIOL, *Bononia, sive de libris sacris in vernaculas linguas traducendis libri duo*, Basileae, Oporinus, 1556.

che non sono accidentali, ma hanno una loro ragion d'essere. Sepúlveda è il portatore di un cristianesimo non solo militante, ma militare, e dunque è avversario di Erasmo – che ha posizioni ireniche e avverse alla guerra –, però è d'altro canto avverso a Machiavelli, che ha sostenuto nei *Discorsi* una tesi «empia»: che il Cristianesimo ha prodotto uomini inetti ai valori civili e alle virtù guerriere. Quanto alla presenza di Erasmo e Machiavelli in Furió Ceriol, bene la illustra Luca D'Ascia:

[Ceriol si proponeva] di prendere da Erasmo e da Machiavelli quanto poteva servire ad una politica nazionale spagnola, nutrita di valori civili e anche militari, ma priva di rigidità controriformistiche, guidata da laici religiosamente consapevoli (perché lettori della Bibbia) anziché da religiosi intransigenti pronti a subordinare il merito alla conformità.¹

A proposito di quella traccia machiavelliana nel *Quijote*, credo che il tema vada trattato con sobrietà. Quel passo fa di Cervantes un lettore di Machiavelli, ma non ne fa un 'machiavellico', anche perché le pagine del Fiorentino possono essere apprezzate per motivi vari e diversi: non solo come fonte di precetti politici, ma anche per la disincantata e beffarda descrizione del mondo com'è. Non credo invece che quel passaggio tra i due capolavori sia accidentale e privo di significato. In realtà intellettuali come Erasmo, Machiavelli, Cervantes hanno in comune un modo di leggere il mondo, che si lascia alle spalle un passato e un universo intellettuale. Prima di tutto hanno alle spalle una negazione: non sono aristotelici. Per nessuno dei tre l'essere, in quanto è e come è, anche è dotato di valore sulla base dell'idea che ogni cosa contiene in sé il principio del suo sviluppo (nel quadro di un universo sensato e gerarchicamente ben ordinato). Questi intellettuali non leggono le cose del mondo attraverso il filtro-apparato della Scolastica. La realtà urge ed incombe con la sua pressione, con la forza delle sue contraddizioni. Gli strumenti di lettura tratti dalla cultura esistono ma non sono rigidi, e devono essere riattualizzati. Sono piuttosto attrezzi per meglio pensare: sono le storie dei classici (in Machiavelli), la Scrittura filtrata attraverso l'umanesimo filosofico (in Erasmo), la stessa tradizione erasmiana tuttavia arricchita da una vasta letteratura a lui coeva (Cervantes). Quello che proprio non c'è in questi intellettuali (benché proprio questo Avalle² abbia pensato di veder affermato più tardi nel *Persiles*) è la 'grande catena dell'essere'. L'essere, anzi, non è propriamente essere, la realtà è aporetica. Sono intellettuali che guardano alla realtà senza cadere nell'incanto, che mantengono ferme le

¹ F. FURIÓ CERIOL, *Il Consiglio e i consiglieri del Principe*, a cura di L. D'Ascia, Roma, Bulzoni, 2007. Cfr. l'introduzione di Luca D'Ascia, p. 10.

² Cfr. M. DE CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición, introducción y notas de Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Editorial Castalia, p. 20. Avalle si richiama all'*Essay on man* di Alexander Pope (1733).

distinzioni, i punti di vista, i diversi pareri, le contraddizioni del reale, che non si accomoda a comporre un unico, armonico, grande disegno.¹ Prima di tutto in questa forma sono davvero ed effettivamente moderni. Erasmo, Machiavelli, Cervantes hanno interessi e idee alquanto diversi, però tutti e tre elaborano strategie per guardare le cose del mondo dopo aver creato una distanza mentale che li sottrae tanto al pensare comune – «el antiguo legislador que llaman vulgo» –² quanto alle dottrine ufficiali.

Sotto questo profilo non è strano che Machiavelli abbia lasciato un segno anche nell'autore del *Quijote*, e sono convinto che quel passo attesti senz'altro una curiosità intellettuale verso l'analisi del potere e delle sue forme compiuta dal Fiorentino. Non cadeva certo al di fuori degli interessi di Cervantes una lettura secolarizzata della fattualità delle relazioni umane. Non c'è dubbio sulla fede cristiana di Cervantes, però anche questa è *sui generis*: l'incombere dell'istituzione ecclesiastica e dei suoi bracci, del suo sistema dottrinale di regole e imperativi cui si deve obbedienza, si avverte tante volte; però nel dipanarsi della *novela* e nella costruzione dei personaggi emerge in primo piano e con carattere di marcata autonomia la dimensione della scelta individuale sorretta da una forte tensione etico-religiosa. Esiste una relazione sottile, ma profonda, tra una religiosità che concede al credente un ampio spazio di vissuto personale e l'esigenza di una lettura secolare della politica: nell'uno e nell'altro livello – nella religione come nella politica – vengono a restringersi gli spazi del sacerdotalismo. A partire da ciò Machiavelli rappresenta l'altezza dei tempi, costituisce la linea che segna un confine: anche se poi, muovendo da quel confine, le risposte sono ogni volta diverse. Diceva recentemente Enzo Baldini che ogni generazione ha costruito il suo Machiavelli.³ Ed è proprio così: se da un lato una lettura fattuale e secolarizzata della politica, può anche essere avversata, ma è destinata a restare nel lungo periodo, contaminando nel profondo gli stessi avversari, dall'altro lato i termini e le configurazioni di potere entro cui si costruisce e si propone l'agire politico mutano continuamente insieme all'orizzonte stesso dei possibili. In fondo questi termini sono già altri alla data della pubblicazione delle opere maggiori di Machiavelli, e saranno radicalmente cambiati all'inizio del '600.

Se poi – pur nel quadro di questo segno comune della prima, lunga età moderna –, spingiamo la comparazione e lavoriamo di cesello, allora troviamo che, anche quando esiste una radice comune – la secolarizzazione che avanza –, le piante che nascono sono diverse.

¹ R. DEL ÁQUILA ci ha lasciato un bellissimo saggio su *Tragedia e ironia en la teoría política de Maquiavelo*, «Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno», 11, 2009, pp. 3-23, dove descrive la funzione dell'ironia nell'originalità del pensare machiavelliano (p. 15).

² M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 11.

³ Nella relazione di chiusura al recente convegno in memoria di Luigi Firpo, *Machiavellismo, Platonismo ed eterodossia culturale in Italia nell'età moderna*, Torino, 25-26 settembre 2009.

Proviamo a cercare nei complessi percorsi mentali del *Quijote* una linea di sviluppo a partire da quella traccia machiavelliana che abbiamo annotato. Ebbene, c'è nel *Quijote* un ampio passaggio – l'unico – dove si enuncia il 'conseguenzialismo', s'insiste sulla correlazione mezzi-fini e sull'uso spregiudicato dei mezzi. Ad esprimersi in tal senso è per giunta proprio Quijote, vale a dire l'incarnazione dell'irresponsabilità, emerge tante volte nell'opera, ma in particolare a proposito dello sfortunato epilogo della vicenda di Andrés. L'esito della solerzia cavalleresca di Quijote è stato disastroso: il giovane ne ha ricavato una dose doppia e rinnovata di frustate, tante da lasciarlo quasi morto. E tuttavia l'*hidalgo* si preoccupa prima di tutto della sua aderenza alle norme: egli aveva agito secondo un nobile scopo, si era comportato secondo le regole della cavalleria, aveva provveduto a giurare e a far giurare sul rispetto degli impegni.

Ogni discussione intorno al rapporto tra i mezzi e i fini sembrerebbe pertanto esclusa (perché risolta in partenza), e tanto meno una riconsiderazione della legittimazione dei primi alla luce dei secondi, argomento di cui peraltro all'epoca si faceva un gran parlare, in chiave ora machiavellica ora antimachiavellica, secondo complicate casistiche.

E invece c'è una pagina in cui Quijote propone il tema, esaltando anzi, questa volta, l'uso spregiudicato dei mezzi. Però – qui sta il punto – nell'avanzare tale eccezione, l'esaltazione dell'uso spregiudicato dei mezzi non riguarda lo stato e la vita pubblica. Riguarda la vita amorosa. Basilio si è finto ferito a morte per ottenere la mano di Quiteria che era destinata a Camacho el Rico, che avrebbe così sposato una vedova (però beninteso integra). Il fatto è che Basilio non è affatto in punto di morte, e pretende assumere come valido il vincolo coniugale che considera stabilito attraverso la finzione della imminente morte per amore.¹ Così commenta Quijote difendendo Basilio, secondo una prospettiva nient'affatto in linea con i precetti tridentini:

Teneos, señores, teneos [...] y advertid que el amor y la guerra son una misma cosa, y así como en la guerra es cosa lícita y acustumbrada usar de ardidés y estratagemas para vencer al enemigo, así en las contiendas y competencias amorosas se tienen por buenos los embustes y marañas que se hacen para conseguir el fin que se desea, como no sean en menoscabo y deshonor de la cosa amada.²

Quijote conclude e sintetizza che «no se pueden ni deben llamar engaños [...] los que ponen la mira en virtuosos fines. Y que el de casarse los enamorados era el fin de más excelencia».³

Sembra quasi che Cervantes stia parodiando Machiavelli, o se vogliamo la vulgata machiavellica, che si stia prendendo gioco del lettore ignaro, oppure

¹ Cfr. sul tema il brillante saggio di A. MARTINENGO, *La novella di Basilio e Quiteria*, in *I mondi possibili del Chisciotte*, «Critica del testo», IX, 2006, pp. 119-133.

² M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, cit., pp. 880-881.

³ Ivi, p. 883.

che strizzi l'occhio a quello sapiente, chiamandolo ad una qualche forma di divertita complicità, che suona ad un tempo come irrisione alla dotta magniloquenza ostentata dal personaggio Quijote.¹ Quello che a me pare escluso è che si tratti semplicemente, di un *pour parler*, che non si tratti di una scrittura dotta e consapevole, che Cervantes non sappia di giocare con questioni che attengono a Machiavelli, o alla vulgata che circola nel suo tempo.

Cervantes è senza dubbio uno scrittore cristiano ed è uno scrittore prudente, ma non è uno scrittore innocente. Ci sono passaggi nella sua opera, che risultano alquanto strani ad una lettura piana. Maurice Molho² aveva notato curiose ambiguità nel *Coloquio de los perros*. Proprio in quell'opera, il nostro geniale scrittore si è appena espresso sui Gesuiti con parole di grande elogio – sono i buoni Padri che insegnano ai giovani –. Adesso improvvisamente, pochi capoversi di seguito, tira fuori la *razón de estado* e la personifica in una *señora*. Però, in verità, siamo in un luogo del racconto dove la ragion di stato, per quanto attiene alla vicenda di Berganza, proprio non c'entra per nulla:

Desta gloria y desta quietud me vino a quitar una señora que [...] llaman por ahí razón de estado; que, cuando con ella se cumple, se ha de descumplir con otras razones muchas. Es el caso que aquellos señores maestros – [es decir los padres de la Compañía de Jesus] – les pareció que la media hora que hay de lición a lición la ocupaban los estudiantes, no en repasar las liciones, sino en holgarse conmigo; y así, ordenaron a mis amos que no me llevasen más al estudio.³

In verità i religiosi hanno solo detto ai padroncini di Berganza di tenerlo a casa, perché distrae gli alunni dagli studi. C'è un venir meno del senso in questi passaggi, c'è davvero un salto logico. Però alla fine, in base alla narrazione, risulta oggettivamente vero che sono i buoni padri quelli che fanno uso di quella *señora*, vale e dire della ragion di stato. Non si capisce bene chi e quanti prenda in giro Cervantes: è un modo (certo non il più semplice e piano) per schierarsi contro la ragion di stato? Sta ironizzando sul fatto che se ne parla continuamente, a proposito e a sproposito? Intende insinuare che i Gesuiti sono maestri nell'uso della ragion di stato?

Peraltro il modo di affrontare il tema della ragion di stato in due righe è scherzoso e faceto ma è anche acuto, penetrante. Perché il problema sta

¹ Circa i giochi di trasfigurazione e di sottile esasperazione ironica che si consumano nel *Quijote* attraverso il percorso fonte-personaggio-lettore ha fornito raffinate e acute analisi A. Ruffinatto, a proposito del rapporto con Ariosto (*Wi R Wj: relaciones de accesibilidad (R) entre el mundo de don Quijote (Wj) y el mundo de Orlando (Wi)*), in *I mondi possibili del Chisciotte*, cit., pp. 239-253.

² Cfr., di M. MOLHO, i *Remarques* introduttivi all'edizione bilingue de *Le mariage trompeur et colloque des chiens*, Paris, Aubier-Flammarion, 1970, pp. 38-39.

³ *El coloquio de los perros*, in *Novelas ejemplares*, cit., vol. II, p. 580.

proprio lì: la ragione dello stato è in conflitto con mille altre ragioni, motivazioni, valori, che esistono nel vivere degli uomini. La morale di Cervantes – almeno per quel che attiene alla libertà di giudizio, allo sguardo interiore della coscienza – non era moralistica, la sua intelligenza era sovrana e tale da non rinunciare del tutto a qualche gioco ardito.

Ritorniamo ora a riproporre in forma sintetica e conclusiva la questione della prossimità e della distanza fra Cervantes e Machiavelli. Lo scrittore spagnolo appartiene ad un mondo che Machiavelli ha tanto contribuito a promuovere, dove:

- tutti i valori rimangono vitalmente e conflittualmente collocati sullo stesso tavolo e non si danno facili ricomposizioni;

- l'autorealizzazione è tanta parte del senso del vivere, al punto che dove si danno vincoli troppo stretti, dove l'orizzonte delle opportunità è troppo limitato, vengono sminuiti il senso, la dignità, il valore della vita.

Tuttavia questo individualismo e questo senso della libertà hanno subito col tempo, dagli anni di Machiavelli, una radicale trasfigurazione. La distanza tra i due non discende dal fatto che Cervantes sia programmaticamente orientato contro le idee del Fiorentino in virtù di un'opposizione moralistica che attinge alla precettistica delle autorità del suo tempo. Quella distanza ha ben altra origine: i contenuti che avanzano ad occupare il primo piano della scena cervantina sono la passione amorosa, la vocazione professionale, le credenze religiose. Essi prefigurano un intimismo della libertà che segna il primato del privato sul pubblico. Il dolore del padre di Zoraide, l'imperativo di lasciare ai figli la scelta della professione e quella del compagno o della compagna di vita; la descrizione del rinnegato che è rinnegato ma che non è malvagio, il dramma di Ricote a mezzo tra due mondi che le istituzioni non consentono di comporre, l'ambiguo accenno alla libertà di coscienza: sono tutti luoghi questi, che attraverso la straordinaria leggerezza cervantina rinviano alle profondità dell'anima, a quel profondo che la precettistica esteriore non può governare. E per questi aspetti, con il suo intimismo, con la sua carica specifica di problematicità il *Quijote* rinvia ad un'epoca ben posteriore al *Principe* di Machiavelli, fa pensare piuttosto ad un'opera cronologicamente assai più vicina, e anch'essa straordinaria ed eccelsa nel suo genere: agli *Essais* di Montaigne.¹ È tanto facile quanto immediato osservare che rispetto a Montaigne il punto di vista di Cervantes è molto spesso contiguo: nel *Coloquio de los perros* fa pensare a Montaigne l'idea dell'animale che si rende giudice scandalizzato, discettando da un superiore punto di vista sul supponente mondo degli uomini. Nello stesso dialogo fa ancora pensare a

¹ Per il versante francese di questa grande svolta che si compie nella cultura europea rimane fondamentale il libro di A. BATTISTA, *Montaigne e Charron. Alle origini del pensiero politico libertino*, Milano, Giuffrè, 1979.

Montaigne l'idea che tra gli uomini «pocas o ninguna vez se cumple con la ambición que no sea con daño de tercero».¹

I ripetuti rimandi e raffronti con Montaigne che troviamo in *El pensamiento de Cervantes* di Américo Castro² possono essere discussi e discutibili nel dettaglio, ma colgono una prossimità mentale innegabile. Sull'argomento, in tempi più recenti Otilia López Fanego ha scritto un saggio tanto cauto e modesto nel suo titolo, quanto analitico e insieme profondo nella sostanza. Le analogie riguardano una quantità impressionante di temi: «Alma y cuerpo; incostancia de la naturaleza humana; virtud y gloria; imaginación, encantos, profecías; Religión, riqueza y pobreza; virtud y nobleza... actitud antidogmática, relatividad de los juicios humanos, espíritu tolerante y abierto».³ Sono persuaso che tale prossimità mentale – qualunque sia la sua origine –⁴ risieda prima di tutto in una modernità attraversata dal disincanto, una modernità che non conosce più le certezze antropocentriche del Rinascimento, e che si avvia ad abbandonare il primato della sfera pubblica, ormai lavorando alla costruzione dell'interiorità privata.

Proprio mettendoci in quest'ottica possiamo misurare la prossimità e la distanza tra Machiavelli e Cervantes: sono entrambi due campioni della libertà, amano la libertà, la esaltano: però, attenzione, solo fino ad un certo punto trattano e parlano della stessa libertà. C'è in Cervantes come c'era in Machiavelli l'elogio della libertà come autonomia, come condizione che non ci pone in obbligazione con alcuno. Così nel famoso passo della parte seconda, al cap. LVIII:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el

¹ *El casamiento engañoso y el coloquio de los perros*, in *Novelas ejemplares*, cit., vol. II, p. 577. Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, XXII: *Le profit de l'un est dommage de l'autre* (*Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 105 sgg.).

² Cfr. A. CASTRO, *Il pensiero di Cervantes*, a cura di M. Cipolloni, Napoli, Guida, 1991, in particolare il cap. 7, dedicato alla morale.

³ O. LÓPEZ FANEGO, *Contribución al estudio comparado de Montaigne y Cervantes*, «Anales Cervantinos», 1979-1980, pp. 163-207, in part. pp. 164-165.

⁴ Otilia López Fanego si richiama alla filosofia della storia di Hegel e fa risalire alla comune radice epocale il fatto che tra Montaigne e Cervantes «existan sorprendentes parecidos – independientes de influencias personales directas» (ivi, p. 163). Però, se è vero che non disponiamo di accostamenti testuali tali da provare la lettura di Montaigne da parte di Cervantes, neppure siamo in grado di negarla in modo assoluto. È vero che non conosciamo un Cervantes lettore di libri francesi, e che la prima traduzione spagnola degli *Essais* è posteriore alla sua morte. Tuttavia esisteva la traduzione italiana (pur limitata ad alcuni capitoli) dei primi due libri degli *Essais* condotta sull'edizione francese del 1580: *Discorsi morali, politici, et militari* del Sig. Michiel di Montagna... tradotti dal Sig. Girolamo Naselli dalla lingua Francese nell'Italiana. Con un discorso se il forastiero si deve admettere alla administratione della Repubblica, Ferrara, per Benedetto Mamarello, 1590. Di tale traduzione esiste una copia alla Bibl. Naz. di Madrid.

contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres. Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo, la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido; pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve me parecía a mí que estaba metido entre las estrechezas de la hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos, que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidas son ataduras que no dejan caminar al ánimo libre. ¡Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!

Anche il Machiavelli repubblicano insiste sulla condizione di autonomia personale, che infatti fa dei Romani, anche quando plebei, dei soggetti capaci di giocare un ruolo attivo nella vita pubblica. Però quell'autonomia s'inscrive in Machiavelli nella cornice del primato dell'uomo pubblico,¹ nello spazio della gloria, della grandezza civica, dell'impresa politica; al contrario in Cervantes prevale la dimensione appartata e privata, entro un orizzonte prospettico che prende anzi una discreta distanza rispetto alle manie e ai deliri di grandezza della politica.

Se mettiamo insieme i tasselli dei diversi luoghi del *Quijote* che abbiamo preso in esame – quelli che hanno rapporto o con Machiavelli o con tematiche che sono state a lui ricondotte – troviamo sempre in puntuale corrispondenza un distacco e un gioco ironico che fanno da contrappunto a quelle presenze.

In relazione al passo citato all'inizio, al tono erudito e saccente con cui Quijote introduce i modelli di comportamento da adottarsi nei principali nuovi acquisiti per grazia d'altri, segue il comico e del tutto impolitico tornare al segno di Sancho che richiama subito alle botte prese e al corpo dolorante: «En este que ahora nos ha acontecido [...] quisiera yo tener este entendimiento y este valor que vuestra merced dice; mas yo le juro, a fe de pobre hombre, que más estoy para bizmas que para pláticas».²

Poi nel secondo volume vien fuori che si può derogare alle regole della morale corrente e persino ai precetti ecclesiastici, però beninteso soltanto quando è in gioco la finalità più alta, suprema, vale a dire far sì che si compiano i desideri d'amore.

Infine nel *Coloquio de los perros* della *gran señora* – la ragion di stato – fan-

¹ È vero che in Machiavelli gli ordinamenti liberi sostengono la dedizione al bene pubblico, ma anche la ricchezza privata e l'espansione demografica (Cfr. per es. l'intero capitolo II del libro II dei *Discorsi*). Tuttavia non credo che in Machiavelli la libertà negativa e la libertà politica stiano precisamente nel rapporto delineato da Quentin Skinner: «la ragione che Machiavelli ci offre per coltivare le virtù e servire il bene comune [...] è sempre che tali azioni rappresentano, in realtà, il migliore e l'unico mezzo per assicurarci una qualche misura di libertà individuale per perseguire gli scopi che ci siamo prefissi» (Q. SKINNER, *Virtù rinascimentali*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 270). Almeno non è vero che la libertà politica è strumentale alla possibilità di operare in vista del benessere privato.

² M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, cit., p. 178.

no uso i buoni padri Gesuiti per allontanare il cane Berganza che distrae gli allievi dall'applicazione allo studio.

Otteniamo un risultato convergente se proviamo a compilare un elenco delle azioni effettivamente ben riuscite nel capolavoro cervantino. Riguardano l'amore (Luscinda, Dorotea, Quiteria), la libertà in senso stretto (la fuga da Algeri), la fede interiore (Zoraide), l'amicizia (Sancho non denuncia Ricote, anche se non gli presta aiuto per dissotterrare il suo tesoro), e infine la stessa 'buona morte' di Quijote, che si compie senza retorica in un quadro di sobria serenità: tutte azioni appartate rispetto alla dimensione della vita pubblica. Non è che Cervantes contrapponga alla politica di Machiavelli un'altra politica radicata nella trascendenza e fondata nella teologia. È vero piuttosto ch'egli colloca la politica in un discreto secondo piano, non la considera in senso forte un luogo eminente dell'autorealizzazione dell'uomo. E anzi, i temi della politica – come di tanti altri aspetti del vivere – si trasformano in attrezzi con cui si destreggia la sua divertita ironia.

THE FIRST OF THE MODERNS
OR THE LAST OF THE ANCIENTS?
BERNARDINO TELESIO
ON NATURE AND SENTIENCE

GUIDO GIGLIONI

nihil apud nos impatibile est
BERNARDINO TELESIO, *De rerum natura*

SUMMARY

Bernardino Telesio's philosophy of nature marked a momentous change in the philosophical panorama of late Renaissance. By redefining the notion of sentience (*sensus*) as the ability, inherent in the two principle forces of the universe (heat and cold), to react and adapt to a reality in constant change, Telesio championed a view of nature and man that radically departed from the principles of Aristotle's natural philosophy. In developing his new notion of sentience, Telesio insisted on the aspects of *receptivity* and *awareness*. Through the first, he stressed the primary role of pneumatic matter (*spiritus*), understood as a thin, supple and swift vehicle capable of accounting for all material changes in the universe; through the second, he raised the property of self-perception to the level of a universal natural property. This allowed him to replace the key Aristotelian concept of unintentional teleology with the idea of a self-organising power inherent in nature and to endow the material spirit with the ability to feel and react to all phenomena occurring in the universe (*spiritus omniscius omnino*). By relying on subtly discerning tendencies of pursuit and avoidance, Telesio's spirit was thus capable of preserving life at all levels, both higher and lower, physical and ethical.

FRANCIS BACON's representation of Bernardino Telesio as the first of the moderns is well known. His portrayal of Telesio as the restorer of Parmenides' philosophy proved to be influential as well. The reason that such an interpretation became so successful is that it epitomised the characteristic tensions of Telesio's philosophy, especially his attempt to provide a radically new view of nature while remaining faithful to very ancient systems of thought. In the following centuries, Bacon's reading became extremely popular in the annals of history of philosophy, perhaps too popular. As a result, Telesio remained frozen in his role of the iconoclastic thinker who availed himself of the materialistic interpretation of Eleatic monism in order to overturn the Aristotelian universe from its foundations. (To be fair, in this story one should also remember Francesco Patrizi, who played a crucial

role in the construction of the Telesian myth, which, as any other myth, contains a certain amount of truth).¹

There is no doubt that Telesio's attack on Aristotelian natural philosophy was original and groundbreaking. However, it would be fair to say that his work remained deeply rooted in the hermeneutical situation of Renaissance Aristotelianism and adhered to the characteristic scholastic formats of the commentary and the *quaestio* (with its stringent successions of objections and replies). This is not surprising if we think that Telesio studied at Padua and that his trip to Brescia in 1563 to consult with Vincenzo Maggi – a renowned authority on Aristotelian matters at the time – wasn't just a courtesy call.² Moreover, it is evident how Telesio decided to conduct his critique of the Aristotelian worldview by producing a slow, word-by-word, almost parasitic appropriation of the Aristotelian text (and the same could be said of the relationship that connects Telesio's medical tracts to the body of Galenic works). Finally, a large part of his materialistic reinterpretations of key tenets of Aristotelian philosophy relied on the recovery of past doctrines. Leaving aside for the moment the Parmenidean affair, Telesio's ar-

¹ F. BACON, *Thema coeli*, in *Philosophical Studies c. 1611-c.1619*, ed. with introduction, notes and commentaries by G. Rees, transl. by G. Rees and M. Edwards, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 128; IDEM, *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*, in *ibidem*, pp. 224, 250-258. On Bacon's attitude towards Telesio, see V. GIACHETTI ASSENZA, *Bernardino Telesio. Il migliore dei moderni. I riferimenti a Telesio negli scritti di Francesco Bacone*, «Rivista di Storia della Filosofia», xxxv, 1980, pp. 41-78; J.-C. MARGOLIN, *Bacon, lecteur critique d'Aristote et de Telesio*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Bernardino Telesio*, Cosenza, Accademia Cosentina, 1990, pp. 135-166; E. DE MAS, *Bernardino Telesio e la falsità di Aristotele. Il giudizio di Bacone e di Tobia Adami*, in *ibidem*, pp. 167-179. On Telesio and Parmenides, see: M. MUCILLO, *La storia della filosofia presocratica nelle Discussiones Peripateticæ di Francesco Patrizi da Cherso*, «La Cultura», xiii, 1975, pp. 48-105; M.-P. LERNER, *Le «Parménidisme» de Telesio. Origine et limites d'une hypothèse*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, ed. by R. Sirri and M. Torrini, Naples, Guida, 1992, pp. 79-105; DE MAS, *Bernardino Telesio e la falsità di Aristotele*, cit., pp. 176-178; R. BONDI, *Bacon e la restaurazione di Parmenide*, «Rivista di Filosofia», xcii, 2001, pp. 327-339.

² Further evidence of Bacon's acumen in his interpretation is the acknowledgment of the Aristotelian background in Telesio's philosophy and Telesio's ability to overturn the Peripatetic system from within («Vir Peripateticis rationibus (si aliquid illae essent) potens et instructus, quas etiam in illos ipsos vertit» (Bacon, *De principiis atque originibus*, cit., p. 224)). In Padua Telesio studied philosophy (under Gerolamo Amalteo), mathematics (under Federico Delfino), medicine and 'perspective'. Cesare Vasoli emphasises the importance of the Paduan experience in order to understand Telesio's relationship with Aristotle's philosophy (C. VASOLI, *Ragioni di un convegno, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, cit., pp. 497-498). As pointed out by Charles Schmitt and Brian Copenhaver, Telesio happened to be in Padua when Vesalio was teaching anatomy and when the debate on the soul sparked off by Pomponazzi's philosophy reached its apex (B. P. COPENHAVER and C. B. SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 310). On Telesio's appropriation of key Aristotelian tenets, see M.-P. Lerner, *Aristote «oblieux de lui-même» selon Bernardino Telesio*, «Les études philosophiques», n. 3, 1986, pp. 371-389.

senal of philosophical arguments includes elements of Presocratic hylozoism and a certain penchant for a pre-Galenic and sometimes anti-Galenic Hippocratism (especially the Hippocrates of *De carnibus*). While I would be wary of dismissing Dilthey's old thesis that Stoicism (with its emphasis on reason embedded in nature and nature as embodied reason) played a significant role in Telesio's new philosophy of nature,¹ I have no qualms about getting rid of the thesis that Telesio's 'modernity' depends on his alleged empiricism, or the thesis that he was not 'modern', or at least 'not modern enough', because he did not leave any room for mathematics in his system of nature.²

1. FROM ARISTOTLE'S UNSENTIENT NATURE TO TELESIO'S SENTIENCE OF NATURE

To avoid getting caught in a quagmire of conflicting interpretations, I will try to tackle the question from a different, safer angle. Everyone agrees that the most innovative aspect of Telesio's philosophy lies in his bold statement concerning the autonomy of nature – *natura iuxta propria principia*. But what is exactly 'nature' for Telesio? It is safe to say that Telesio looked at nature as a self-sufficient system, based on the actions and reactions of two conflicting principles, heat and cold, which constantly try to get hold of the bodily bulk of matter (*corporea moles*). The preservation of the precarious balance of the universe (*conservatio sui*) results from the way in which heat and cold confront each other. The unremitting series of conflicts and truces they go through follows the model of physical change known in antiquity as 'antiperistasis', that is, a system of organised reactivity in which two or more forces manage to remain in a state of tension by alternatively chasing and fleeing each other. Heat and cold do not act blindly and arbitrarily, nor are they instruments in the hand of some omniscient power. In Telesio's opinion, the self-regulatory mechanism is internal to nature and it corresponds to the active principle that he calls «sense» (*sensus*). There is

¹ W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (*Gesammelte Schriften*, II), Stuttgart and Goettingen, Teubner and Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, pp. 433-437. On Dilthey's interpretation of Telesio, see A. ORSUCCI, *A proposito dell'interesse di Dilthey per l'antropologia cinquecentesca*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, cit., pp. 417-425. A close reading of Telesio's work reveals that the presence of Stoic themes and their role in shaping his thought cannot be downplayed. A few examples: the idea of an all-pervading, active and tenuous substance (spirit), the pneumatic and material nature of the soul, the belief in the rational order of the universe, the concept of a natural orientation to one's own good (*oikeiosis*) and the notion of virtue as a form of knowledge.

² For recent studies on Telesio's philosophy, see: L. DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995; R. BONDÌ, *Introduzione a Telesio*, Rome and Bari, Laterza, 1997; M. MULSOW, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen, Niemeyer, 1998.

no need to look for an ideal craftsman (*artifex*) capable of moderating the forces of heat and cold according to the internal constitution of natural beings.¹ As Tommaso Campanella would point out a few years later, the extent to which things can be said to be self-sufficient depends on their level of sentience.² By providing a rigorous account of the material universe and its phenomena based on the complementary notions of nature, perception and self-preservation, Telesio managed to lay the foundation for a new vision of natural autonomy.

In a very original way, Telesio's notion of sentience combines two almost opposite characteristics: material change and the awareness that accompanies such a change. Telesio defines natural sentience as the ability inherent in the active natures (heat and cold) to recognise similarities and differences while they proceed to shape matter through movements of pursuit and avoidance. Through a direct and unmediated recognition of material reality that is based on a direct and unmediated perception of their own identity, heat and cold strive for their self-preservation, knowingly and expediently. On the other hand, though, Telesio insists on the material and transformative character of perception. Acts of sentience are corporeal because first and foremost they presuppose physical reactions and corporeal assimilations between subjects and objects of knowledge. It does not come as too much of a surprise, then, to learn that Telesio considered the sense of touch to be the primary sense. Through acts of recognition and assimilation, all sentient principles perceive and react to the material change wrought upon themselves. This means that Telesio does not confine the meaning of passion to the condition of being affected and acted upon by an external acting principle. Passion, in the context of Telesio's natural philosophy, signifies a process of receptive suppleness that includes a dimension of active response. We can therefore say that Telesio understands *sensus* as the primordial sense of being affected pervading the entire universe. By being an intentional and purposive reaction, perception is not a condition of passivity that remains at the level of unconscious activity. All sentient beings «sense», «feel» the things that act upon them, delight in their contact every time they recognise a similarity of nature and fight against them when they perceive a threat to their condition. As a synthesis of recognition and transformation – that is, insofar as it is a vital passion – Telesio's *sensus* is an undivided and seamless process in which feeling, appetite and motion mutate into each other.

¹ Citations from Telesio's *De rerum natura* are from Luigi De Franco's edition (Cosenza, Casa Del Libro, 1965-1974, vols I-II; Florence, La Nuova Italia, 1976, vol. III). *De rerum natura*, IV, 3 (ed. De Franco, II, p. 16).

² On Campanella's post-Telesian theory of natural sentience, see G. GIGLIONI, *Senso, linguaggio e divinazione nella filosofia di Tommaso Campanella*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXIV, 2009, pp. 309-320.

Being an intentional motion that aims towards increasing levels of assimilation compatible with the preservation of the whole system, for Telesio a sensation is never a mechanical impression caused by external things. Every natural being undergoing a sensation must necessarily be aware of its own modifications and of the actions that any other natural being can cause on it. Heat and cold perceive external things only insofar as they perceive themselves as being modified by the external things.¹ Unlike Aristotle, Telesio does not think that the sentient faculty is actualised by the form of the perceived thing, nor does he endorse the view that all acts of sensation simply mirror an external world, unaffected by the perceptions of the sentient principle. Sentient powers perceive the world by perceiving themselves affected by the world.

From what has been said so far, it is clear that, as a synthesis of material change and active recognition, natural sentience implies a condition of awareness. Telesio's *sensus* is fundamentally *sensus sui* and nature is accordingly conscious nature. If the autonomy of nature relies on its being aware of its own processes, can nature still be called 'nature'? In the rest of this essay, I will argue that Telesio could in fact describe nature as a self-sufficient and self-maintaining power because he looked at the universe as a system endowed with self-awareness. I will substantiate my argument, first, by examining Patrizi's general criticisms of Telesio's natural philosophy, then, by dwelling on Telesio's account of the involuntary functions of the body and, finally, by singling out the philosophical implications underlying his ethics of self-preservation.

2. HOW PATRIZI UNVEILED TELESIO'S MOST RECONDITE METAPHYSICAL ASSUMPTIONS

In his critical review of Telesio's philosophy, Patrizi did not miss the opportunity to lay bare the metaphysical implications underlying Telesio's attack on Aristotle. According to Patrizi, far from relying only on the unmediated and unadulterated perception of the senses, Telesio outlined a rather sophisticated and complex metaphysics of the senses. His notion of material sentience had both epistemological and ontological connotations. Believing that sensation could act as both a source and a foundation of knowledge, he based the reliability of reason and the intellect on the certainty provided by the senses. Indeed, for Telesio, reason and intellect were effete and decaying forms of *sensus*.

It is especially when one examines Telesio's account of man's higher cognitive faculties that his belief in the ontological primacy of the senses comes

¹ *Ibidem*, VII, 2 (ed. De Franco, III, p. 6).

to the fore. He thought that, regardless of whether one looks at knowledge as an adaptive and self-preserving activity evolving from an inner sense of touch or as an inferential skill that develops from increasingly more abstract functions of the intellect, the fact remains that by perceiving external things a natural being perceives the whole life of the universe, for from the very beginning a natural being is already furnished with the subtlest abilities and skills (*ingenium*).¹ The only difference between sense and intellect is one of degree, rather than of nature. Knowledge in all its forms, both concrete and abstract, originates from a direct material contact with reality, i.e., from a corporeal immersion into the sentient life of the universe. By contrast, the knowledge provided by the intellect, with its tortuous path of mediations and comparisons, lacks the vigour and adroitness that characterise the operations of *sensus*.

Patrizi mistook Telesio's notion of self-aware and self-organising sentience for an expression of tacit and undigested Platonism. He remained convinced that a chasm divided the senses from the intellect, and that only the power of the intellect, acting from above, could spread the light of intentional knowledge through an otherwise inanimate world of inert matter. By contrast, Telesio believed that material sentience in itself had the power of unifying the parts of the universe through recurrent patterns of actions and reactions, mediating between the whole and the parts, between the past, the present and the future, the visible and the invisible, causes and effects.² In this perspective, the intellect represented a more developed form of sentient perception, through which higher organisms were better suited to meet their complex needs. There was, therefore, no need to rely on a universal faculty supervising nature – a soul of the world – for nature, being the original repository of *sensus*, does not need intellect, memory, or imagination to be guided in its operations. This is a very important point, which is worth bearing in mind every time one is confronted with the question of Telesio's anthropomorphism and animism.

One could say that Patrizi was right in arguing that Telesio's physics of sentient spirit was, in fact, a metaphysics of natural perception. Also, one may assume that Telesio and Patrizi would in the end agree that the ultimate principle governing nature was reason, provided that by «reason» they meant the ability inherent in all natural beings to choose what is conducive to their self-preservation. Finally, Patrizi was probably right in objecting to Telesio that mere degrees of heat and cold could never result in the forma-

¹ On the notion of *ingenium* in a Telesian context, see A. PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'uomo*, ed. by L. Artese, Pisa and Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, p. 27.

² *Antiperistasis* and *horror vacui*, reinterpreted according to the notion of adaptive sentience, are key notions in Telesio's physics.

tion of individual things and in the production of their innumerable distinguishing features. However, he missed Telesio's fundamental point that the sentient activity of nature could not be understood simply as a material change mechanically impressed on the sense organs by external objects, or as a reflection of Platonic ideas preserved in nature in a state of latent virtuality. For Telesio, natural sentience was the very activity promoted by the forces of heat and cold in their constant attempts to give shape and structure to the world.

In all likelihood, Patrizi's review of *De rerum natura* stimulated Telesio's speculative acumen. In the last edition of the work, published in 1586, he gives the impression that he took Patrizi's objections seriously. He fleshed out the notion of a teleological disposition to being affected by and responding to external things inherent in nature and presented such disposition as the foundation of the material universe. He unambiguously characterised sentience as the metaphysical rationale behind the homeostatic balance of the universe. The vicissitudes of the sentient spirit, especially in the way they are described in the last books of *De natura rerum* – i.e., as resulting from an inherently restless substance, thrown into the prison of matter (i.e., the bodily tegument), from which it strives to free itself and rejoin the heaven, its original abode – resonate with Platonic echoes, while maintaining strong naturalistic traits. Campanella – much more open to Platonic suggestions than Telesio – would bear in mind such a Platonic rereading in espousing the doctrine of the *anima mundi* and articulating his metaphysics of the primal attributes of being (*primalitates*).¹ But what Telesio seems to have accomplished in a more straightforward manner than Campanella would do was to show that the distinctions between souls and nature, on the one hand, and between nature and matter, on the other, were not as neatly specified as both Plato and Aristotle had thought. This key point becomes more evident when we examine Telesio's medical explanations concerning the involuntary operations of the body.²

3. ANATOMY AND THE SCOPE OF THE INVOLUNTARY FUNCTIONS

Telesio's belief that the universe is governed by intentional knowledge in the form of a sentient, discerning and adaptive tendency, and not by nature

¹ T. CAMPANELLA, *Philos. sens. dem.*, ed. by L. De Franco, p. 40: «anima mundi, quam Telesius praetermisit». On Campanella's changing views about Telesio's notion of nature, see M.-P. LERNER, *Telesio et Campanella: De la nature iuxta propria principia à la nature instrumentum Dei*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, pp. 79-97. On Campanella's primalities, see G. GIGLIONI, *Primalità*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, pp. 95-106.

² On Patrizi as an interpreter of Telesio's natural philosophy, see A. L. PULIAFITO, *La fisica telesiana attraverso gli occhi di un contemporaneo: Francesco Patrizi da Cherso*, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana, cit., pp. 257-270.

(understood, in an Aristotelian sense, as a principle of unintentional teleology) also recurs in his anatomical explanations. Here Telesio is concerned with the role of what he calls «sentient substance», that is, the entire reserve of spirituous matter circulating within the nervous network (*universitas spiritus*) and distributed by the nerves throughout the body starting from the ventricles of the brain, where the spirit is located for the most part. Telesio calls the whole system of nervous ramifications carrying the spirit, including the brain, the nervous system (*genus nervosum*). In contrast with both the Aristotelian notion of vegetative soul and the Galenic doctrine of the natural faculties – a view that, according to Telesio, relies on the assumption that there may be a kind of substance that is «dull and completely devoid of knowledge» (*bruta cognitionisque omnis expers substantia*)¹ – Telesio argues that there is no qualitative distinction between animal (voluntary) and natural (involuntary) actions in the body because, first, the soul – which for Telesio is the same thing as the material spirit – is one and not divided into many faculties, and, second, because the spirit is all sentient, and must be so in order to be able to perform such delicate and complex operations as the heartbeat, respiration, nutrition, attraction, secretion and excretion.² As in the greater body of the universe all material changes result from processes of condensation and rarefaction regulated by the forces of sentient cold and heat, so in the lesser body of human beings the contractions and expansions of the fibres are governed by the *ratio* of the whole spirit (*summa et ipsae [...] operantur ratione*).³ Telesio argues that the spirit must be thin, supple and continuous in order to move quickly and transmit the directions imparted by the «sentient and intelligent» substance. As is often the case with Telesio, a fine line divides the sphere of vital and sentient operations from that of the material characteristics of the vehicle.⁴

¹ B. TELESIO, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*, in IDEM, *Varii de naturalibus rebus libelli*, ed. by L. De Franco, Florence, La Nuova Italia, 1981, p. 209.

² TELESIO, *De rerum natura*, v, 12, 14 (ed. De Franco, II, pp. 278, 282, 292). The sentient nature of the spirit is such that, by perceiving individual objects, it perceives the whole universe («quae sentit, universa ea simul sentiat omnia»). The perception of the spirit governing the body is universal and flawless: «Itaque, ut dictum est, quod spiritus portionum, cui reliquarum passiones rerumque omnium vires et reliquae percipiendae sunt condiciones, motuumque, quibus a singulis commotus est, memoria cognitioque servanda retinendaque est; et ex iis remotarum et praesentium etiam, at quarum non omnes condiciones manifestae sunt, quae latent intelligendae sunt omnes; et modus insuper, quo, quae spiritus portiones patiuntur, mala reiciantur, et quibus opus habent, comparentur, motus nimirum inveniendi sunt, quibus illa omnia peragantur; et singulae spiritus portiones iis commovendae; denique quia reficiendae sunt omnes: utique spiritus universitas ejusmodi sedi itaque constructae, cujusmodi cerebrum est, et quomodo cerebrum constructum videtur, et cerebro omnino indenda fuit».

³ *Ibidem*, v, 14 (ed. De Franco, II, p. 296).

⁴ *Ibidem*, v, 13 (ed. De Franco, II, pp. 286-288). Telesio acknowledges that the communication between the *universitas* of the spirit in the brain and the portions of spirit scattered

Telesio objects to Galen that a 'natural' (i.e., involuntary and vegetative) action, if there is any such action, should constantly follow the same pattern and should behave according to the same *ratio* because it is nature's prerogative to persist indefinitely, unknowingly and unflinchingly in the undertaken path. Any deviation from it would represent an arbitrary or violent modification of a teleologically determined course of action. However, in Telesio's view, such an inflexible necessity would not be compatible with the flexible and fallible nature of the vital economy of the body. All processes, even the simplest ones, involve a certain amount of modifications and adjustments to varying conditions, both internal or external. Such an ability to change in response to internal and external variations – what Telesio calls the *ratio vivendi* – implies the ability to abandon the usual path and to start the formation of new habits. In other words, it involves knowledge and choice, something that is categorically excluded by the Aristotelian and Galenic notions of vegetative soul and natural faculty. In Telesio's opinion, what at first sight seems to be natural and involuntary, on closer inspection is, in fact, the outcome of a learning process and the establishment of a successful custom – a type of action that presupposes at the beginning a clear act of knowledge.¹

In Telesio's anatomy, therefore, it is the soul, and not nature, that is the principle of bodily life. Of course, by 'soul' Telesio means a corporeal, sentient and knowing spirit, and not an immaterial form (as in Aristotle), nor a specific disposition resulting from a balanced combination of corporeal qualities and humors (as is the case with Galen's temperament). Telesio's soul is the result of an integrated system of myriad interconnected operations, and not a set of vital levels hierarchically nested within each other (nutrition, sense, appetite and intellect, to follow the main stages in life according to Aristotle's theory of the soul). The organic, unified and seamless activity of the soul is not determined by the unity of a formal principle;

throughout the body is a phenomenon that is *longe obscurissimum* (*De rerum natura*, v, 14 (ed. De Franco, II, pp. 298-300)).

¹ *Ibidem*, v, 13 (ed. De Franco, II, p. 286); v, 24 (ed. De Franco, II, p. 350). See also *ibidem*, IV, 28 (ed. De Franco, II, p. 192) (where Telesio infers the sun's *summa cognitio* and *summa ratio* from its ability to interrupt, increase and diminish its power); IDEM, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*, cit., pp. 214-218. It is worth remembering that Giovanni Alfonso Borelli's explanation of the heartbeat as the result of an original learning process on the soul's part, a process that in time becomes a habit and that only apparently (or perhaps only partially) is mechanical and involuntary, seems to derive from this tradition of sentient naturalism (to be sure, through the mediation of Campanella) rather than from Descartes' programme of mechanistic anatomy. See G. A. BORELLI, *De motu animalium*, 2 vols., Rome, 1680-1681, II, pp. 153-157. See G. GIGLIONI, *The Machines of the Body and the Operations of the Soul in Marcello Malpighi's Anatomy*, in *Marcello Malpighi. Anatomist and Physician*, ed. by D. Bertoloni Meli, Florence, Olschki, 1997, p. 173.

rather, it depends on the entire system of spirituous matter channelled along a network of vessels and constantly running throughout the body. Telesio's redefinition of the vital economy of the body has a series of important consequences: it debunks the main assumption underlying Aristotelian naturalism (i.e., the existence of an all-encompassing and purposeful natural agency), it shifts the emphasis from Galen's *temperamentum* to the soul, and, finally, it makes the soul a particular case of the universal sentience of the cosmos. Knowledge (*summus sensus* and *summa cognitio*) is diffused all over the body, in the form of a faculty that is capable of both judgment and will.¹ That each single part is able to perform its own specific functions smoothly and forcefully, and – what is even more astonishing – in perfect agreement with the actions of all the other parts, depends on the fact that the whole system of sentient spirit located in the brain acts as a fully-fledged knowing subject, acquainted with everything occurring in both the body and the cosmos. Telesio's thesis is indeed astonishing, but the rigour of his philosophical demonstrations mitigates the strikingly bold move of postulating a fully aware material spirit acting in nature.

4. SENSUS, SAPIENTIA AND SPIRITUS OMNISCIVS

The study of the human body and its vital functions demonstrates that the *universitas spiritus* has the ability to accommodate the organism to the changes of its environment in the best possible way, for it knows what needs to be modified in order to preserve a balanced interplay between inward and outward changes. In contrast to the Hippocratic, Aristotelian and Galenic view of nature as a power that uniformly and relentlessly accomplishes all the ends it has in view (provided that matter is not too recalcitrant), and that in so doing it contributes to the general order of the universe, Telesio insists on the aspects of contingency, mutability and uncertainty through which the sentient spirit responds and adapts to the varying circumstances of an ever changing world. In each situation and at the right moment, within the system of antiperistaltic actions and reactions created by the forces of heat and cold, the spirit finds the appropriate means to maintain the overall balance.

Here Telesio identifies another crucial difference between Aristotle's and his own system. In Aristotle's philosophy, natural powers cannot act differently from the way they do because the many possibilities of material development are determined by an unstoppable tendency to be actualized by their corresponding forms, and therefore there is no need for cognitive

¹ TELESIO, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*, cit., p. 228; IDEM, *De rerum natura*, v, 14 (ed. De Franco, II, p. 292). See *ibidem*, v, 16 (ed. De Franco, II, p. 304): «Neque enim, nisi partibus insit omnibus, omnium necessitates percipiat».

principles or souls to regulate the process of actualisation; which means that, when the potentiality of a natural power is fully developed and no obstacle intervenes, the end result comes about as a necessary outcome. In the *Metaphysics*, Aristotle had explained that, while rational powers have the flexibility to choose between contraries and are therefore able to act in opposite directions, natural powers can only be determined in one direction.¹ Telesio's view introduces a crucial difference: the ability to discriminate between alternatives is embedded in the primal motions of nature, i.e., the tendencies of cold and heat respectively to contract and to expand. The active natures modify their operations according to the ever changing circumstances of the whole system of antiperistaltic actions and reactions, and therefore they need to be sentient and intentional powers. In the key notion of *self-preservation*, Telesio's emphasis is on the 'self'; all the more so because heat, cold and the sentient spirit do not act driven by self-interest or immediate pleasure, but are provided with the ability to know what is the best option for them (i.e., self-preservation), to defer immediate gratification and to tolerate a certain amount of pain in view of a greater advantage.²

Telesio can therefore identify the cognitive power of the active natures with their virtue. Spirits are virtuous because «they know what operations they need to perform in order to preserve and perfect themselves».³ In contributing to the best disposition of the world, they act 'morally'. Since spirit is a mixture of heat and matter, its specific virtue (that is, the degree of knowledge with which it is endowed) depends on the way in which heat takes possession of matter and deals with the antagonistic principle of cold. Telesio defines virtue as corporeal knowledge, i.e., both a natural force and a material quality, a property that, in the final analysis, coincides with the degree of warmth, subtlety and purity contained in the matter of the spirits. This is in line with Telesio's belief that heat, motion and sense share the same active and purposive nature. Virtue is the spirit's ability to intensify or restrain its own actions and passions in order to preserve its own nature, and by preserving itself, the spirit contributes to the preservation of the universe.

It is no wonder, then, that in Telesio's list of virtues, *sapientia* ranks as the most important. Telesio characterises *sapientia* as «the intelligent faculty that is in command of and tries to perceive the nature and the forces

¹ ARISTOTLE, *Metaphysica*, IX, 1; *Physica*, VIII, 1, 251ab.

² On the Stoic concept of self-preservation, see: G. STRIKER, *The Role of oikeiosis in Stoic Ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I, 1983, pp. 145-168; B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 1984; A. A. LONG, *Stoic Studies*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 1996, pp. 250-263.

³ TELESIO, *De rerum natura*, VIII, 36 (ed. De Franco, III, p. 328).

of all things and to understand those which cannot be perceived; in short, it is a faculty that has the power to understand».¹ In his treatment of the principal virtues, Telesio relies on the common definition of *sapientia*. «The wise man is the one who has investigated the nature and the forces of all things», he says in *De rerum natura*;² however, as Campanella will point out in a perfect Telesian spirit, *sapere* means, first and foremost, «to savor», «to have sense and discernment» and, accordingly, «to be sensible».³ The practical knowledge of the world – the virtue of wisdom – is rooted in the corporeal sense, i.e., in the embodied knowledge that organises and governs the universe. Nature, understood as the Aristotelian unsentient power that actualises the virtual dispositions of matter out of a teleological necessity, is once again rejected.⁴

In this case, too, the linchpin of Telesio's ethical doctrine is strikingly bold. It is based on the assumption that the spirit is aware of everything (*omniscius omnino*). In order to be up to its task of promoting the self-preservation of the universe, the spirit must perceive the nature and power of all things, deduce the experiences and events it cannot perceive in a direct way, remember everything that has happened in the past and foresee future developments. It has the ability to react to every single thing and to adjust itself to the constantly changing conditions of the universe.⁵ One might say that the whole amount of knowledge and spirituous matter scattered in the universe is constantly affected by a powerful 'butterfly effect'. The omniscient *sapientia* inherent in nature represents the metaphysical foundation of the universal condition of antiperistaltic reactivity. When Telesio says that everything in the universe has the ability to be affected (*nihil enim apud nos impatibile est*), he is attaching an active meaning to the word *passio*.⁶ Telesio is reversing Aristotle again: far from being a condition ontologically

¹ TELESIO, *De rerum natura*, IX, 5; ed. De Franco, III, p. 352.

² *Ibidem*. On Telesio's ethical naturalism, see F. W. LUPI, *Il sublime secondo Telesio*, in *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Bernardino Telesio*, cit., pp. 47-63.

³ CAMPANELLA, *Senso delle cose* 2007, pp. 108-109.

⁴ Telesio's notion of *spiritus omniscius* as an expression of the inherent *sapientia* of the universe is similar to Agostino Doni's concept of a *primus sensus*. See DONI, *De natura hominis*, Basel, Froben, 1581, f. 104: «Quam quidem sui ipsius statusque sui abditam in se intellectiōnem esse quoque sensus, atque adeo primum sensum, iure opinor aliquis dicere posset, et ex intentione in sese fieri atque constare». On Doni, see L. DE FRANCO, *L'eretico Agostino Doni. Medico e filosofo del '500*, Cosenza, Pellegrini, 1973.

⁵ TELESIO, *De rerum natura*, IX, 6 (ed. De Franco, III, pp. 358-360).

⁶ *Ibidem*, IV, 20 (ed. De Franco, II, p. 134). Telesio criticises Aristotle for having denied the first principle the ability to be affected: see *ibidem*, IV, 3 (ed. De Franco, II, p. 14); IV, 8 (ed. De Franco, II, p. 38). See CAMPANELLA, *Senso delle cose*, cit., p. 12 and especially p. 35, with reference to matter, («sendo passione il senso, e la materia nata a patire, è attissima a sentire») and p. 112 («chi è più passibile e molle, più è atto a sentire e diventar savio, e chi è duro manco pate e bisogno ha di sapienza»).

inferior to activity and actuality, the disposition to be affected is the real source of the life of the universe.

Paradoxical as it may seem, Telesio's ethical views reinforce his thesis that all natural operations postulate a condition of primordial awareness, for in the domain of ethics more than anywhere else, Telesio makes clear that the notion of nature presupposes, in fact, a fully developed consciousness, i.e., a truly omniscient power, capable of representing the whole universe, both in its spatial and its temporal dimensions. As an ethical power, even more than as a cosmological power and a physiological agent, nature proves to be a fully-fledged intentional and voluntary subject, a true 'self'.

5. NATURE'S APPARENT AUTONOMY IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

Telesio's *De rerum natura* provides a systematic account of the world, starting from the original forces of the universe up to the most sublime deeds that make human nature the pinnacle of nature. It is a picture in which the progress of ethical life develops as a natural consequence from the life of the material spirit. For this reason, the concluding stages in Telesio's system of nature prove to be of decisive importance to understand better how battling forces of heat and cold operate.¹

In Telesio's opinion, Aristotle's notion of nature shows all its limitations when one examines his concept of motion. Aristotle claimed that motion represented «a kind of life for everything that is constituted by nature», a «deathless and never failing property» belonging to all things.² What Telesio criticises of this notion of motion is that the underlying Aristotelian idea of nature as an internal principle of activity is, in fact, a contradictory concept. It is true that in Aristotle's philosophy nature is supposed to be a radically internal source of change; in fact, though, Aristotle ended up by defending the thesis that any change in the universe derives from something outside nature that does not belong to nature itself, and this in order to avoid the unwelcome consequence that the motion of nature, being intrinsically teleological, may derive from an internal and autonomous source of knowledge. Natural motions are purposeful, but their directions do not depend on the actual knowledge of the purposes possessed by the natural agent, but on the inescapable tendency to be actualised that characterise all nature beings. On the contrary, Telesio is firmly convinced that things are able to move precisely because from time to time they perceive and interact with other

¹ Luigi De Franco rightly emphasised the revolutionary aspect of Telesio's ethical doctrines. See his *La prima vera rivoluzione in filosofia: Bernardino Telesio*, in IDEM, *Filosofia e scienza in Calabria nei secoli XVI e XVII*, Cosenza, Edizioni Periferia, 1988, p. 101.

² ARISTOTLE, *Physica*, VIII, 1, 250b; tr. by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1935, p. 269.

things, with their natures and the surrounding environment; they move away from them when they are bothered by them, they get closer to them when they recognise a similarity of nature. In other words, Telesio rules out the possibility that natural motion may be separated from knowledge. Natural beings move not because of an impersonal and unintentional actualisation caused by external and unmovable forms (regardless of whether these forms are the natural places in the case of inanimate beings or the souls in the case of animate beings). Beings move (they move themselves, and are not moved by something else, Telesio reaffirms criticising Aristotle's solution as a merely verbal trick)¹ because of and according to their perception of reality. It is because of this cognitive tendency that the iron is attracted to the magnet, i.e., because it feels such a similarity of nature between its heat and the heat of the magnet that it is able to overcome the heaviness of its constitution, «to which it normally succumbs if it is not stimulated by any desire». (The same thing happens when the spirits of the animals are aroused by vehement desires.)²

According to Aristotle, each element is characterized by the tendency to move towards its proper place and to remain at rest in that place once the motion is fully actualised. Everything that moves is moved by something else: the elements are moved by their respective natural places, the senses by the sensed object, the animal by its environment and the very purpose of its action; the whole universe, finally, is moved by the unmovable mover. Telesio demonstrates that, by advocating such a view of natural motion, Aristotle necessarily reached the conclusion that «things that move in a natural way are not moved by themselves and in virtue of their own nature, but as a result of another nature, distinct and separate from them».³ For Telesio, Aristotle's thesis of nature as an internal principle of motion cannot be reconciled with his other thesis that everything that moves is moved by something else. The consequence, Telesio concludes, is that Aristotle made the various «natures» and «forms» of things «inert and lazy».⁴ Having been deprived of the knowledge of their purposes, natural beings lose the spontaneity of their motions and the control over their actions. What is more – says Telesio adding a further objection – Aristotle reduced the motion of the natural elements to an accidental property by describing it sometimes as a consequence of the so-called «generating principle» and some other times as a mechanical effect resulting from the release of a previous tension or from the removal of an obstacle.⁵

¹ TELESIO, *De rerum natura*, IV, 21 (ed. De Franco, II, p. 139).

² *Ibidem*, IV, 23 (ed. De Franco, II, p. 156).

³ *Ibidem*, IV, 20 (ed. De Franco, II, p. 130).

⁴ *Ibidem*, IV, 20 (ed. De Franco, II, pp. 132-134).

⁵ *Ibidem*, IV, 20 (ed. De Franco, II, pp. 128-130).

By now, Telesio's critical remarks directed at an Aristotelian universe populated with inactive natural forms should not come as too much of a surprise. However, it is not only the assumption of an external source of motion that, in his opinion, looms large in the Aristotelian explanatory framework. On a broader level, it is the very existence of motion and the reality of activity to be threatened. In Aristotle's cosmology, all elements reach their actuality, that is, their perfection, when they rest in their proper place: full activity is the activity of rest (and, in this respect, the ultimate perfection lie in the unmovable mover). By contrast, in Telesio's cosmology each active nature constantly pours out of its own boundaries and tries hard to invade the sphere of action of the other competing nature. In this case, perfection lies in a perpetually unresolved tension and not in actualized rest. While the unintentional teleology of nature that governs Aristotle's universe reflects the impersonal character of the unmovable mover, unrest and appetite are the very hallmark of Telesio's universe.

There is, however, a further, deeper reason why Aristotle ruled out the possibility that natural beings could be seen as self-movers. His argument was that there had to be a clear distinction between the 'moved' and the 'mover'. Likewise, natural beings devoid of a sensitive soul were not able to perceive themselves and reach the level of sentient awareness, for the distinction between the perceiving subject and the perceived object, like the distinction between the moving and the moved being, presupposed the ontological difference between a state of potential change and its actualised form. In Aristotle's metaphysics of sublunar life, no natural thing could be agent and patient at the same time and in the same respect. As is well known, Aristotle argued that «in so far as it is a natural unity, nothing is acted upon by itself; because it is one, and not a separate thing».¹ Aristotle's nature was no self-moving, self-active, certainly no self-perceiving entity. Indeed, nature in Aristotelian terms was by definition unable to perceive, while sentience belonged to a different ontological level. In the Aristotelian division of natural powers and souls, the motion of the elements towards their natural places, the processes of nutrition, growth and reproduction, and finally the growth in sense awareness from the primordial manifestations of appetitive life represented three distinct degrees of actualisation which could not be bridged, nor could they overlap in any way. The fulfilment of the virtual dispositions of matter, the assimilation of the form of food and the ability to receive the form of perceived things without their matter were three different stages in a process leading to increasing levels of disembodiment. It is true that, for Aristotle, perception, like natural motion, was just another

¹ ARISTOTLE, *Metaphysica*, IX, 1, 1046a; tr. by H. Tredennick, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1933, p. 431.

instantiation of the unremitting actualisation of potentiality through which the life of the universe was constantly preserving itself. However, unlike natural motion, perception presupposed an even more clear-cut division between the acting principle (i.e., the knowing form) and the acted upon substratum (i.e., the corporeal change brought about in the organ of perception by the sensory material).

To recapitulate, then, we might say that, whereas Aristotle explained all natural movements as a result of the unintentional process of actualisation pervading the universe, Telesio conflated the very notions of movement and perception by defending the existence of a natural and sentient appetite of self-preservation in each part of the universe. By shifting the focus from nature to sentience, Telesio set out to dismantle the very foundations of the Aristotelian natural world. He dramatically transformed the traditional categories of *nature* and *soul* by introducing a notion of *sentient selfhood* that could be applied to both nature and man. Most of all, by replacing the distinctively Aristotelian notion of unintentional teleology with a principle of sentient intentionality diffused everywhere in nature, Telesio rejected a deterministic view of natural change based on the purposive (and yet unintentional) fulfilment of natural potentialities. Instead, he introduced a more flexible picture of the physical universe in which the ability to survive and adapt to a world ruled by forms of vital expansions could escape the pressure of a teleological plan.

6. CONCLUSION

Eager to present Telesio as the herald of new developments in the field of seventeenth-century physics (and maybe led astray by Bacon's own modernist rhetoric), historians of early modern philosophy have in the past downplayed the role that natural sentience plays in Telesio's view of nature or have dismissed the very notion of natural sentience as a residue of outmoded animism.¹ However, if we want to understand the original character of Telesio's position, we cannot pass over his theory of an all-sentient spirit (*spiritus omniscius omnino*) or ignore those passages in which he unambiguously vindicates the existence of sense and appetite in natural beings. Modern explanations of heat and matter have often come to the rescue of historians who feel uncomfortable with Telesio's omniscient spirit. Other interpreters have pointed to his defence of knowledge through the senses as a manifesto of modern empiricism. By rediscovering nature and the senses, some have argued, Telesio prefigured the movement towards objective

¹ G. SAIITA, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, Florence, Sansoni, 1961, III, p. 11; P. O. KRISTELLER, *Eight Philosophers of the Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1964, p. 107; COPENHAVER and SCHMITT, *Renaissance Philosophy*, cit., p. 313.

representations of nature characteristic of the scientific revolution – not to mention the way he allegedly prefigured the Newtonian concepts of space and time by rejecting Aristotelian notions of place and change.¹

Nobody can deny that such a return to *die Sachen selbst* represents an integral part of Telesio's programme – «we have followed sense and nature, nothing else» (*sensum videlicet nos et naturam, aliud praeterea nihil sequi sumus*), he says indeed in the proem to his main work.² However, nature could also mean something else at the time, as Telesio knew very well. The technical meaning of nature, so to speak, still referred, first and foremost, to the Aristotelian internal source of motion and unsentient principle of order. Such a principle represented the defining characteristic of Aristotle's naturalism, different from both the Democritean concept of material necessity and the Platonic notion of self-motion. No doubt, the long series of interpreters who through the centuries espoused Aristotle's model of natural philosophy testifies to the explanatory success of the Aristotelian notion of unintentional teleology over Democritus' non-purposive determinism and Plato's intentional teleology. Theoretically speaking, though, the Aristotelian notion of nature suffered from an ineliminable residue of Platonism, in that all natural beings, in their irresistible tendency to be actualized by the form, appeared to be drawn to a principle that in the end transcended nature itself, regardless of whether that principle was the unmoveable mover, the pure actuality of the ultimate form or the active intellect. Put in a nutshell, the actions of nature were supposed to terminate in something other than nature itself. Telesio challenged this view on two levels: first, he dismissed the notion of nature as an unconscious source of activity by emphasizing instead its fully sentient character; second, he demonstrated that the view of unintentional finalism was a pure abstraction of the intellect, for nature could not be regarded as occupying an autonomous sphere of activity without adding the decisive qualification that it has to be aware of its ends and purposes.

¹ The ghost of Newton hovers over the interpretations of Ernst Cassirer (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer, 1911-1920, I, pp. 232-240), P. O. Kristeller (*Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, cit., pp. 103-105), Giuseppe Martano (*La "svolta" telesiana nella storia dei concetti di spazio e tempo*, in *Bernardino Telesio nel 4° centenario della morte (1588)*, Naples, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento Meridionale, 1989, pp. 71-101), Karl Schuhmann (*Le concept d'espace chez Telesio*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, cit., pp. 141-167). I tend to believe that Telesio's idea of space as a substantial disposition to receive and contain all natural things is the distinguishing trait of an all-sentient cosmos rather than an anticipation of the Newtonian notion of objective space. See TOMMASO CORNELIO, *De circumpulsione Platonica*, in *Progymnasmatia physica*, Venice, F. Baba, 1663, p. 322: «Bernardinus Telesius [...] ratus est posse in rerum natura existere spatium omnis corporeae substantiae expers atque ideo prorsus inane, quanquam id non sine vi conatuque aliquo fieri posse contendit».

² TELESIO, *De rerum natura*, I, 'Proemium' (ed. De Franco, I, p. 28).

However, by replacing the Peripatetic notion of unintentional teleology with the concept of universal sentience, Telesio inevitably exposed himself to charges of animism and anthropomorphism. In *De rerum natura*, he described the spirit as being «most clever» (*prudentissimus*) in all its performances, acting as a fully developed self.¹ On an even broader level, the programme of explaining nature through itself incurred in a fundamental contradiction: if it is true that Telesio endowed nature with the power to justify and explain itself (*iuxta propria principia*), so much so that even the human mind could be seen as a by-product of nature, nevertheless, the way he characterised nature's operations was too similar to the way one would have explained the actions of human beings. If this is the case, then we would have to agree with the classic objection put forward by Giovanni Gentile and Ernst Cassirer (for all their differences), i.e., that Telesio was unable to disentangle himself from the persistent and insidious traps of premodern animism.² Or maybe, what at first looks like a contradiction between a robust affirmation of the autonomy of nature and a tendency to subject nature to the dictates of human consciousness is, in fact, a new way of understanding knowledge, both the knowledge that nature has of itself and the knowledge that man has of nature. Telesio wrote on nature according to its principles, that is to say, not following *his* principles – meaning Telesio's mind – and not even following *her* principles, meaning nature as a personified agent. For Telesio, the point is not that natural beings act as human beings; on the contrary, human beings act as natural beings even when they display the loftiest expressions of abstract thought or sublime deeds of heroism.³ Telesio's aim was to demonstrate that man, despite being endowed with the faculties of intellect and will, remained an integral part of the life of nature. As Antonio Persio pointed out correctly in his defence of Telesio, the sentient power of

¹ TELESIO, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*, in *Varii de naturalibus rebus libelli*, cit., p. 216.

² According to Giovanni Gentile (*Bernardino Telesio*, now in *I problemi della scolastica e il pensiero italiano* (*Opere*, XII), Florence, Sansoni, 1963, p. 133-206), within the context of the general history of philosophy, Telesio's naturalism represented the initial stage in the history of human consciousness. According to Cassirer, Telesio's tendency to empirical descriptions of nature could have become part of the new scientific view of nature if, instead of falling back into animism «in its primitive forms», such a tendency had moved towards mathematical idealism (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 156; *Das Erkenntnisproblem*, cit., I, pp. 232-240). On Cassirer's reading of Telesio, see G. RAIÒ, *Telesio e la filosofia della natura in Cassirer*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, cit., pp. 431-443.

³ In Telesio's view, heroic virtues, even the sacrifice of one's own life, have always a pragmatic motive and they all fall within the universe's tendency to self-preservation. Persio writes (*Trattato dell'ingegno dell'huomo*, cit., p. 34): «sentiamo noi, perché sente egli [i.e., *the material spirit*]».

nature, in charge of the preservation of the whole universe, has a broader scope than the soul.¹

To recapitulate, we might say that Telesio's notion of sentience covers at least three distinct domains, and the precise assessment of their relationships and differences is crucial for a proper understanding of Telesio's philosophy. These domains correspond to the metaphysical, the ethico-physiological and the epistemological aspects of sentience (*sensus*). The metaphysical meaning of *sensus* refers to the original discerning motions of pursuit and avoidance manifested by the active natures, heat and cold.² The physiological meaning of *sensus* is related to the spirit's ability to 'sense' its surrounding reality – the actual act of sensation with all its psychological and ethical implications – and it has the certainty and immediacy that reason and intellect lack.³ Finally, the epistemological meaning of *sensus* derives from the view of sense perception as a canon of intelligibility and a paragon of sound knowledge.⁴ Since the three domains – the metaphysical, the ethico-physiological and the epistemological – represent three stages in the unfolding of one sentient power throughout the universe, man's knowledge can be seen as a constant re-enactment of the primordial sentience of nature, while his ethical life stands out as a natural expression of the spirit's activity to adapt to the world. Sentience, the senses and sense knowledge are manifestations of the same life of nature, i.e., *sensus*.

¹ A. PERSIO, *Apologia pro Bernardino Telesio adversus Franciscum Patritium*, in TELESIO, *Vari de naturalibus rebus libelli*, cit., pp. 476-477.

² TELESIO, *De rerum natura*, IV, 2 (ed. De Franco, II, p. 8).

³ *Ibidem*, VII, 1 (ed. De Franco, III, p. 2): «modus scilicet, quo rerum, quae universae externa nimirum specie internisque viribus in spiritum agunt, speciem naturamque et motus percipit, quod sentire dicitur».

⁴ *Ibidem*, IV, 7 (ed. De Franco, II, p. 28): «quae intelliguntur, ex eorum similitudine intelligantur oportet omnia, quae sensu percepta sunt».

UN DIAVOLO NELLA CAVERNA DI PLATONE

CHRISTOPHE PONCET

SUMMARY

Although Marsilio Ficino's Latin translation of the famous allegory of the cave in Plato's *Republic* is faithful to the original text, another version found in one of his letters has strange discrepancies with the myth. The resulting image reveals Ficino's interpretation of the cave as a representation of the physical world, in which those who allow themselves to be lured by material values are punished during their lifetime, as if they were prisoners in hell. Drawing on striking correspondences between this vision and two contemporary expressions of the underworld – a drawing by Botticelli illustrating Dante's *Inferno* and the card of the Devil in the tarot of Marseilles – this article suggests that Ficino might have used visual devices to convey his most profound and somewhat unorthodox teachings.

IN una lettera indirizzata all'amico e «confilosofo» Lotterio Neroni, datata 3 dicembre 1480, Marsilio Ficino avverte il suo corrispondente che sta per citare Platone *verbatim*: «Ritengo che ormai valga la pena convalidare i misteri di cui abbiamo parlato sopra con le parole dello stesso Platone tratte dal settimo libro della *Repubblica*». ¹ Segue la famosissima descrizione della caverna:

Immagina [...] una caverna sotto terra, in questa uomini allevati fin dall'infanzia, la testa e le mani dietro la schiena e i piedi legati a delle colonne, di modo che non possano mai muoversi né guardare altre cose se non quelle che appaiono alla vista nella parte opposta della caverna. E dietro la schiena in alto vi sia una fiaccola accesa [...]. ²

Possiamo osservare però qualche particolare insolito in questa narrazione: benché la sua premessa lasci pensare che siano qui riferite le parole stesse di

Ringrazio Licia Porcedda per il suo aiuto nella redazione italiana del testo.

¹ MARSILII FICINI... *Opera omnia* [in seguito *Opera*], Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576, p. 838 (rist. anast. a cura di Stéphane Toussaint, Paris, Phénix, 2000): «Operae pretium fore arbitror iam Platonis ipsius verbis ex septimo de rep. libro translatis, mysteria quae supra narravimus, confirmare». A proposito di Lotterio Neroni, vedi PAUL OSKAR KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum* (1937), 2 voll., Firenze, Olschki, 1999, I, p. 120; *The letters of Marsilio Ficino*, vol. 5 (*liber VI*), a cura dei membri della London School of Economic Science, London, Shephard-Walwyn, 1999, pp. 179-180.

² *Opera*, cit., p. 838: «Finge [...] quandam sub terra speluncam, in ea homines nutritos a pueritia ita cervicem et manus a tergo pedesque columnis quibusdam alligatos, ut neque moverique usquam, neque alia nisi quae e conspectu in opposita speluncae parte apparent, aspicere possint. Post tergum vero superne lampas accensa sit».

Platone, in realtà, in tre punti, Ficino diverge dal testo originale.¹ Di fatto, non troviamo menzione di alcuna colonna nel settimo libro della *Repubblica*. Parimenti, non si dice in nessun luogo che le mani dei prigionieri siano legate. Infine, se Platone parla di una luce accesa in fondo alla caverna, questa non è una fiaccola, ma un fuoco. La parola greca *πῦρ*, in questo contesto, dovrebbe essere tradotta con il latino *ignis*, e non *lampas*, il termine qui scelto dal fiorentino. È ancor più sorprendente se si considera che nella sua versione latina della *Repubblica*, stampata insieme agli altri dialoghi platonici nel 1484, ma portata a termine già negli anni settanta, la storia della caverna è assolutamente fedele all'originale greco.² Quali sono le ragioni di queste divergenze nella citazione epistolare? Che cosa vogliono dire? L'analisi delle fonti, sia platoniche che bibliche, ci permetterà di precisare il significato della caverna per Ficino. Ma è soltanto grazie al raffronto della versione ficiniana del mito con qualche opera grafica del suo tempo che possiamo ritrovare il senso completo della sua visione.

1. LE MANI LEGATE DIETRO LA SCHIENA

Nell'*argumentum* al libro settimo della *Repubblica*, Ficino ci offre la propria interpretazione della caverna e dei vincoli che tengono legati i prigionieri: «Concepisci la caverna come questo mondo che vediamo, se lo compariamo al mondo invisibile. Ma il legame è il corpo umano, cioè la passione che lega l'anima al corpo». ³ Un tale concetto, però, non è espresso in questo modo nella *Repubblica*. Seguendo una lunga tradizione ermeneutica, Ficino interpreta i dialoghi platonici come un insieme globalmente coerente. ⁴ Qui, dunque, il fiorentino legge il mito della caverna alla luce del *Fedone*. In quest'opera, l'ateniese aveva paragonato il corpo a un carcere dell'anima. ⁵ Ficino amalgama le due visioni: la prigionia corporale e i vincoli nella caverna. È fuori di dubbio che quest'assimilazione sia stata ispirata a Ficino da Plotino, che l'aveva già esposta nel suo trattato sulla discesa dell'anima nel

¹ PLATONE, *Repubblica*, 514A-B.

² Di fatto, ci sono almeno quattro versioni ficiniane del mito della caverna. Due sono fedeli all'originale: la traduzione stessa (FICINO, *Divus Plato*, Venezia, Bernardino de Cori e Simone da Lovere, 1491, f. 221r) e una citazione contenuta in una lettera probabilmente del 1477 (*Opera*, cit., p. 773). Invece, le divergenze rispetto al testo di Platone si ritrovano anche in un passo della *Teologia platonica*, pubblicata nel 1482 (FICINO, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, VI, 2, a cura di Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970, I, p. 232). La datazione della traduzione ficiniana dei dialoghi platonici è stata studiata da RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp. 456-466 e JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance* (1990), Leiden, Brill, 1994, pp. 300-302.

³ FICINO, *Divus Plato*, cit., f. 220r (= *Opera*, cit., p. 1409): «Speluncam intellige hunc quem videmus mundum, si ad mundum invisibilem comparetur. Vinculum vero corpus humanum, sive potius perturbationem animum corpori alligantem».

⁴ Vedi JAMES HANKINS, *op. cit.*, pp. 328-341.

⁵ PLATONE, *Fedone*, 82D-83D.

corpo.¹ Ficino, dunque, vede la caverna come un'immagine del mondo fisico, i prigionieri rappresentano le anime umane, e i legami la forza tramite la quale il corpo trattiene queste anime nel mondo.

Come nel settimo libro della *Repubblica*, anche nel *Fedone* non si legge che vi siano dei prigionieri con le mani legate. Questo dettaglio, Ficino l'ha probabilmente tratto da un passo del decimo libro della *Repubblica*, nel quale il guerriero Er, ritornato dalla morte, racconta come il tiranno Ardio, cercando di fuggire dai luoghi sotterranei del Tartaro, era stato di nuovo catturato da demoni:

Li presso, raccontava, c'erano uomini feroci, tutti fuoco a vedersi, che sentendo quel boato afferravano gli uni a mezzo il corpo e li trascinavano via, ma ad Ardio e ad altri avevano legato mani, piedi e testa, li avevano gettati a terra e scorticati, e li trascinavano lungo la strada [...]. E a coloro che via via sopraggiungevano, spiegavano quali erano le ragioni di tutto questo, aggiungendo che li conducevano via per gettarli nel Tartaro.²

Qui, i prigionieri hanno le mani legate prima di essere gettati nel Tartaro. Sappiamo in che modo Ficino intendeva questa scena, perché l'ha commentata nel suo *argumentum* al decimo libro della *Repubblica*:

Per di più, se considererai correttamente le parole di Platone, riconoscerai quel passo del Vangelo: «Legatelo mani e piedi e gettatelo nelle tenebre di fuori».³ Qui, però, aggiunge «il capo legato». Il vincolo del capo indica l'impaccio della ragione, e la cecità. E le mani annodate stanno per l'assenza di azione e di progresso. Infine, i piedi legati non conducono, non avanzano, non arrivano, ma sono trascinati per mezzo della forza.⁴

Nel passo citato, che conclude la parabola del banchetto nuziale, le «tenebre di fuori» sono tradizionalmente interpretate come un'immagine dell'inferno. Ficino, quindi, fa un parallelo tra questo luogo e la caverna di Platone. In un famoso saggio dedicato all'inferno ficiniano, Robert Klein considera la possibilità che Ficino aderisca alla concezione secondo la quale i peccatori sono puniti già nel corso della loro vita, come se ogni peccato recasse in sé il castigo. Ma fa anche notare che una tale ipotesi non appare negli scritti del fiorentino in modo esplicito.⁵ In modo allusivo, tuttavia, mostra come per

¹ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 1; IV, 8, 3 e IV, 8, 4.

² PLATONE, *Repubblica*, 615E-616A (trad. di Franco Sartori, Roma, Laterza, 2006).

³ Matteo, 22, 13.

⁴ FICINO, *Divus Plato*, cit., f. 234v (= *Opera*, cit., p. 1433): «Praeterea si Platonis verba consideraveris, agnosces Evangelicum illud. Ligatis manibus et pedibus in exteriores tenebras eum mittite. Sed addit hic ligato capite. Vinculum quidem capitis significat rationis impedimentum et luminis orbitatem. Nodus vero manuum actionis profectusque privationem. Denique ligati pedes, non ducunt, non progrediuntur, non perveniunt, sed vi illata raptantur».

⁵ ROBERT KLEIN, *L'enfer de Ficino*, in *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 89-124: 95. Sulla concezione ficiniana dell'inferno, vedi anche JÖRG LAUSTER, *Marsilio Ficino as a*

lui gli uomini che si dedicano ai beni materiali senza riferirli a Dio, essendo prigionieri dei loro desideri, vivono, già prima della morte corporale, in un inferno mondano creato da loro stessi, come se facessero degli incubi a occhi aperti. Ne troviamo conferma nel paragrafo della lettera a Lotterio Neroni intitolato «L'anima nel corpo dorme, sogna, delira, è ammalata», che precede la descrizione della caverna. Ficino mette in guardia il suo lettore contro due cause d'inganno: la prima consiste nel desiderio dei beni materiali, ciò che è assai consueto nel pensiero platonico. L'altra è più insolita: accanto a questi beni, ci sono dei mali, a loro volta ingannevoli, che la saggezza invita a oltrepassare e a rinnegare per trovare la pace dell'anima. Per illustrare quest'idea, Ficino rappresenta il Cristo che esorta gli uomini a non ricercare i beni del mondo e a non temere i cosiddetti mali:

O menti troppo dementi dei mortali. O cuori ciechi, dove vi precipitate? Che cosa vi fa ritirare spaventati di qua tanto frettolosamente, menti fanatiche? Che cosa cercate di là ansiosamente? Ahimé, misere, non vedete? Un furore insano vi agita dappertutto. Di qui, ombre false di mali vi terrorizzano. Di là, ombre vane di beni vi trascinano. E siete gettati qua e là tra divertimenti e spauracchi. Né il vano desiderio dei beni scuote e fiacca meno gli animi infuocati dai furori che la paura dei falsi mali. In verità, l'unica medicina, in tanto numerose e grandi malattie, è, credete al divino medico, svegliarsi completamente e vegliare sempre, o quanto meno considerare come dormienti coloro che dormono. Perciò alzatevi ora da un sonno tanto profondo, miseri! Alzatevi felici, vi dico, dall'infelice sonno! Respirate figli, finalmente! Vegliate figli, con me, ritornate alla saggezza e sappiate con me. Affinché un giorno anche voi, in proporzione alle vostre forze, godiate della stessa felicissima luce e verità della quale io stesso [godo]. O almeno, nel frattempo, finché non vi sarete svegliati, talvolta, mentre dormite, vi diciate così: «Forse non sono vere queste cose che ci accadono. Forse sogniamo». Così infatti, nei vostri sogni, sia le cose che sembrano buone vi inganneranno, vi infiammeranno, vi stancheranno di meno; sia quelle che appaiono cattive vi atterriranno di meno.¹

Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, a cura di Michael J. B. Allen e Valery Rees con Martin Davies, Leiden, Brill, 2002, pp. 45-69: 64-66; IDEM, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinios. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin, de Gruyter, 1998, pp. 205-220; TEODORO KATINIS, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino*, «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia - Università degli studi Roma Tre», IV, 1997/1998, pp. 187-201.

¹ *Opera*, cit., p. 838: «O dementes nimium mortalium mentes. O pectora caeca: quo ruitis? Quid tam trepide hinc expavescitis phanaticae mentes? Quid anxie inde sectamini? Heu miserae nonne videtis? Insanus ubique vos agitat furor. Hinc falsae malorum umbrae vos terrent. Inde vanae rapiunt umbrae bonorum. Passimque inter ludicra semper et terculamenta iactamini. Neque minus bonorum vana cupiditas, quam falsorum formido malorum sollicitat incensos furiis animos et fatigat. Unica vero tot tantisque morbis medicina est, divino medico credite, vel expergisci prorsus, et vigilare semper, vel saltem eos qui dormiunt, dormientes existimare. Quamobrem surgite iam e somno miseri tam profundo. Surgite, inquam, ex infelici somno feliciter. Respirate filii tandem. Vigilate, filii, mecum, respiscite iam, et sapite mecum. Ut eadem qua et ipse quandoque ipsi quoque pro viribus felicissima luce et verita-

Quali sono questi mali che non bisogna paventare? Ficino non lo dice apertamente ma lo lascia intuire, facendo riferimento a una serie di fonti diverse, sia pagane che bibliche: tutte alludono ai luoghi infernali, al loro signore, a ciò che accade dopo la morte. Evoca i palazzi di Ade nella *Medea* di Euripide e nell'*Odissea* di Omero; l'oltretomba del vecchio testamento, attraverso la menzione di due salmi e dell'*Ecclesiaste*; l'esumazione delle ossa dalle tombe di Gerusalemme nelle profezie di Geremia; i regni oscuri e vuoti di Dite degli inferi virgiliani.¹ Poi Ficino cita ancora Orfeo, dicendo che «Plutone regna presso gli inferi sopra un popolo di sogni»; e, senza nominarlo, parafrasa Macrobio quando afferma che «i pitagorici chiamano in particolare inferi tutte le regioni sotto la luna».² Per Ficino, dunque, questi mali che non dovrebbero essere paventati sono figure dell'inferno concepito come luogo materiale di punizione. È così possibile intendere l'espressione «considerate come dormienti coloro che dormono»: dopo la morte fisica, i dannati soffrono per illusioni che sono come incubi, non dimorano in luoghi reali di castigo eterno.³ Ma già prima della morte, la punizione del peccato risiede nel peccato stesso: l'inganno dei beni materiali crea un mondo fallace nel quale i desideri insoddisfatti e insaziabili sono le pene stesse. Nella lettera a Neroni, Ficino accenna al rapporto tra peccato e materia fisica, descrivendo il mondo come una mela, con un gioco di parole sul duplice significato del termine latino *malum*, che sta a indicare sia il frutto della caduta sia il male.

Nel pensiero ficiniano, dunque, la caverna rappresenta un inferno mondano, occupato prima della morte fisica dagli uomini che desiderano soltanto dei beni terrestri. I vincoli dei prigionieri alludono al potere quasi irresistibile della forza che impedisce loro di liberarsene. Qual è la natura esatta di questa forza? Ficino fornisce la risposta nel suo commento al *Cratilo*:

te fruamini. Aut saltem interea donec expergiscamini, inter dormiendum nonnumquam ita vobiscum dicite: forsitan non sunt vera quae nobis occurrunt, forsitan somniamus. Sic enim vos in somnia vestra vel quae bona videntur, minus fallent incendent defatigabunt, vel quae apparent mala, minus certe terrebunt».

¹ Per ciascuna fonte, indico il brano citato da Ficino, poi, tra parentesi, il passo nel contesto dove si accenna all'inferno e all'aldilà: EURIPIDE, *Medea*, 1224 (ivi, 1234); OMERO, *Odissea*, x, 490-495 (*ibidem*; ma anche PLATONE, *Menone*, 100A); Salmi, 116, 11 (*Salmi*, 116, 3 e 116, 8-9); *Salmi*, 94, 11 (*Salmi*, 94, 12-13, 17); *Ecclesiaste*, 1, 2 (inesistenza / vacuità del Sheol: *Ecclesiaste*, 3, 19-21; 9, 10; 12, 7; inversioni morte / vita: *Ecclesiaste*, 4, 2; 7, 1; 7, 27); VIRGILIO, *Eneide*, vi, 268-9 (*ibidem*). Le fonti delle citazioni ficiniane sono tutte menzionate in *The Letters of Marsilio Ficino*, 5, cit., pp. 115-116.

² *Opera*, cit., p. 838: «Plutonem, inquit Orpheus, in somniorum populo apud inferos dominari. Inferos autem Pythagorici omnem sub luna regionem praecipue nuncupant». Cfr. *Les argonautiques orphiques* (1987), 1141-1142, a cura di Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 157; MACROBIO, *Commentaire au Songe de Scipion* (2001), I, 11, 4-12, a cura di Mireille Armisen-Marchetti, Paris, Les Belles Lettres, 2003, pp. 62-65.

³ Su questo punto, vedi anche FICINO, *Théologie platonicienne*, cit., III, pp. 233-237. Vorrei trattare quest'aspetto della concezione ficiniana dell'inferno in un prossimo saggio.

[Platone] dimostra che le anime in potere di Plutone sono trattenute da un vincolo strettissimo e inestricabile per motivo che sono legate dalla passione amorosa. Dove è confermato che quel nodo platonico, amoroso e volontario, [di cui tratta] nel *Convivio*, nelle *Leggi* e spesso altrove, è più potente di tutti gli altri, e questo non a torto.¹ In quanto che colui che attrae a sé qualcuno per mezzo del desiderio attrae tanto più fortemente, trattiene tanto più fermamente di colui che cerca di attrarre per mezzo di un'altra forza, perché non rapisce tanto dal di fuori ma dal di dentro. Inoltre ciò che è così rapito non solo non cerca di slegarsi, ma anzi dipende da colui che lo lega e in questo stesso legame si intreccia più strettamente.²

Perciò secondo Ficino, il desiderio amoroso, quando mira soltanto ai corpi, costituisce un legame quasi irresistibile che incatena l'anima umana nella prigionia del corpo.

2. LE COLONNE NELLA CAVERNA

Se Ficino vede nei vincoli dei prigionieri un'immagine della passione amorosa, per qual ragione aggiunge delle colonne alle quali legarli? Platone non ne fa menzione nei libri della *Repubblica*. È forse nel *Fedone* che appaiono in modo discreto, ma in un passo chiave del dialogo. Prima di descrivere il mondo fisico come un luogo che presenta delle cavità, Platone accenna alla sua estensione: «Ritengo che la terra sia grandissima e che noi, dal Fasi alle colonne d'Eracle, non ne abitiamo che una ben piccola parte [...]».³ Troviamo un'altra occorrenza delle colonne nel prologo del *Timeo*, dove esse indicano la frontiera che separa il mondo conosciuto dai Greci dalla misteriosa Atlantide.⁴ Da noi moderni queste colonne possono essere viste solo come una forma poetica che designa lo stretto di Gibilterra. Eppure questa lettura meramente geografica non bastava a un filosofo sottilmente platonico come Proclo, che ha invece sviluppato un'elaborata interpretazione nel suo commento al *Timeo*. Il diadoco sostiene che le colonne segnino il confine tra l'«oceano della dissimilitudine» – cioè la corrente irregolare e tumultuosa delle cose materiali – e la terra interiore abitata, che rappresenta il mondo

¹ PLATONE, *Simposio*, 192B-193C; *Leggi*, 782D-783A; 828D; *Fedone*, 82D-84A; *Cratilo*, 403A-404B.

² FICINO, *Divus Plato*, cit., f. 108r (= *Opera*, cit., p. 1313): «[...] probat animas penes Plutonem ideo vinculo quodam arctissimo et insolubili detineri, quoniam amatorio teneantur affectu. Ubi confirmatur platonium illud in *Convivio*, *Legibusque* et saepe alibi, amatorium voluntariumque nodum ceteris omnibus esse potentius; neque id quidem iniuria. Nempe qui trahit quempiam per appetitum tum potentius trahit, tum retinet firmitus quam qui per vim aliam conatur attrahere, quia non ab extrinseco tantum rapit, sed ab intrinseco. Praeterea quod ita raptum est, non modo non contendit solvi: verumetiam innititur ligatori eodemque vinculo sese arctius implicat».

³ PLATONE, *Fedone*, 109A (trad. di Nino Marziano, Milano, Garzanti, 2007).

⁴ IDEM, *Timeo*, 24E-25D.

ordinato e immateriale, e che Proclo equipara all'ascesa verso le realtà intellettuali e divine.¹ Ficino conosceva il commento di Proclo al *Timeo*, perché lo aveva letto prima di scrivere il suo compendio dello stesso dialogo.² Secondo il fiorentino, i luoghi platonici descritti come una caverna nel libro settimo della *Repubblica*, una cavità sotterranea nel *Fedone*, una bocca aperta nella terra nel decimo libro della *Repubblica*, un'isola inghiottita dal mare nel *Timeo*, tutte queste profondità oscure accennano alla stessa cosa: il mondo fisico, in quanto la sua materialità lo distingue dalle cose eterne e divine.³ Poiché le colonne, nel commento di Proclo, indicano una frontiera invalicabile tra i mondi, possiamo congetturare che Ficino vi abbia legato i prigionieri della caverna per mostrare la condizione di coloro che non possono oltrepassare il punto limite della materialità del mondo fisico, non essendo capaci di superare la loro corporeità.

Tuttavia, non è stato possibile trovare la prova di quest'ipotesi negli scritti di Ficino. Anzi, non ho trovato alcuna giustificazione della presenza di colonne nella caverna. Un tale silenzio fornisce un indizio prezioso. Se Ficino può aggiungere alla scena della caverna un elemento così importante come delle colonne, senza darne una minima spiegazione, i suoi lettori possiedono evidentemente le chiavi di comprensione necessarie.

3. UNA FIACCOLA ACCESA

Un medesimo silenzio si ritrova nella terza aggiunta di Ficino alla narrazione della caverna. Il fiorentino non si è curato in nessun testo di giustificare la sostituzione del fuoco con una fiaccola. Troviamo però un'indicazione in un suo trattato. Prima di evidenziarla, proviamo a considerare un aspetto del concetto ficiniano della luce dell'anima, concetto esposto in modo particolarmente chiaro in un brano del *De amore*.⁴ Qui è spiegato come l'anima umana sia provvista alla sua creazione di una luce paragonata a un fuoco interiore, che si volge verso il suo creatore, come una fiamma si alza verso il cielo. Quando questo fulgore è accolto nella sostanza di un'anima, esso diviene oscuro e si conforma alla capacità propria dell'anima, divenendole naturale. In virtù di questa luce interiore, l'anima vede tutte le cose che si trovano sotto di lei, cioè se stessa e i corpi, ma non può contemplare il divino. Eppure, quando questa luce avvicina l'anima a Dio, essa riceve una

¹ PROCLO, *Commentaire sur le Timée*, I, 179.22-180.20, trad. di André-Jean Festugière, Paris, Vrin, 1966, I, pp. 235-236; l'oceano della dissimilitudine in PLATONE, *Politico*, 273D.

² Vedi ALEXANDRE ÉTIENNE, *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile Ficin*, in *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, a cura di Ada Neschke-Hentschke, Louvain, Peeters, 2000, pp. 173-200: 186-188.

³ PLATONE, *Fedone*, 111C-114C; *Repubblica*, X, 614D-616A; *Timeo*, 25C-D.

⁴ FICINO, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, IV, 4, a cura di Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, pp. 172-173.

luce ancora più luminosa, grazie alla quale può conoscere le cose divine. Se l'anima umana si servisse sempre di entrambe le luci, sarebbe sempre unita al divino. Ma essa si accontenta il più delle volte della luce naturale. Così, rivolgendosi alla propria luce e tralasciando quella divina, non riesce a vedere che se stessa e le sue forze che mirano alla procreazione del corpo, e brama procreare. Appesantita dal desiderio, scende nel corpo, dove esercita la sua capacità di generare, di muovere e di sentire. La prima luce, naturale, accende nell'anima un fuoco che irradia calore, che è l'appetito delle cose corporee; l'altra invece, sovranaturale, induce l'amore delle cose divine.

Tuttavia, questa dualità delle luci non è riservata solo all'anima umana. Corrisponde difatti a un principio del mondo naturale. Ficino espone questa teoria nel *De lumine*, il suo trattato sulla luce.¹ Poiché la luce è immateriale, può esistere senza essere sottomessa ai corpi. Mediante la veicolazione del trasparente, che è ovunque, essa penetra ogni cosa, anche la materia opaca. Basandosi su autori platonici, Ficino aggiunge che le tenebre non sono pura privazione di luce, bensì una luminosità fievolissima, oppure molto opaca. La luce dell'anima, come anche quella celeste, è tanto potente, che mai un luogo si trova in una totale oscurità. Secondo il fiorentino, ciò è evidenziato dal fatto che il calore si trova ovunque sotto terra. Ne trova conferma nei teologi antichi e in Platone; questi avevano immaginato che laggiù, attraverso le cavità della terra, circolassero alcuni fiumi di fuoco e dei demoni ignei.² Così Ficino vede, nella natura, una stretta relazione tra luce, calore e fuoco. Spiega che la luce nei corpi è esplicazione divina, effusione di vita, manifestazione della verità delle cose e del loro autore, grazia della forma e incitamento al piacere. Poi, volgendosi al mondo fisico, cita Empedocle e Zenone, che avrebbero paragonato il rapporto della luce alla fiamma a quello della fiamma al carbone, come se la fiamma fosse una luce densa.³ Ficino, in seguito, afferma che il fuoco del mondo sublunare è una parte del fuoco celeste rinchiuso nei corpi da un impulso celeste. Dio, quindi, ha provveduto il mondo, come anche l'anima umana, di due luci, l'una naturale, che si concentra nella terra sotto forma di fuoco interno che irradia calore, e l'altra celeste.

Possiamo adesso tornare all'inizio del *De lumine*, nella dedica di Ficino a Piero de' Medici, dove si cela il nostro indizio:

Per noi, infatti, il Padre celeste illuminò la terra con la fiaccola di Febo, invero non affinché sotto una simile luce, per così dire, diamo la caccia alle mosche, ma perché

¹ *Opera*, cit., pp. 976-986.

² *Ivi*, ix, p. 979.

³ *Ivi*, xiv, p. 983. Il tema dell'affetto amoroso visto come calore e il parallelismo tra luce densa e carbone sono probabilmente ripresi da JEAN GERSON, *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, in ANDRÉ COMBES, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Paris, Vrin, 1973, pp. 28-47: 37-38; cfr. *ivi* la nota 1 pp. 260-261, che sottolinea l'originalità del concetto gersoniano. Vedi anche JEAN GERSON, *De theologia mystica*, in *Œuvres complètes*, III, a cura di Polémon Glorieux, Paris, Desclée, 1962, p. 287.

contempliamo noi stessi, la nostra patria, e il Padre celeste, cioè vedendo, attraverso una siffatta luce, le cose divine, come attraverso uno specchio in un enigma, ma che altrimenti vedremo un giorno attraverso una luce più nobile faccia a faccia.¹

L'espressione «fiaccola di Febo» viene frequentemente impiegata nella letteratura latina come metafora del sole.² Anche qui, dunque, si parla di due luci. L'una, naturale, quella del sole, ci offre la visione del mondo fisico, una rappresentazione incompleta e enigmatica delle cose divine; queste possono essere contemplate direttamente e pienamente soltanto con l'altra luce, quella celeste. Possiamo quindi capire per quale ragione Ficino, nella sua descrizione della caverna, sceglie di designare il fuoco sotterraneo con il termine *lampas*: fa probabilmente riferimento alla fiaccola di Febo, cioè alla luce naturale del sole. Quest'ipotesi concorda perfettamente con la sua visione della caverna platonica come rappresentazione del mondo fisico, la cui luce naturale è quella del sole, fonte di ogni vita e di ogni desiderio.

4. IL CENTRO DI GRAVITÀ

Al tempo di Ficino, la Chiesa romana professava una dottrina sull'inferno assolutamente priva di ambiguità. Ne troviamo testimonianza nei dibattiti tenuti negli anni 1438-1439 tra Latini e Greci in occasione del Concilio di Ferrara-Firenze. La delegazione latina aveva affermato che «le anime di quelli che muoiono in peccato mortale attuale, o anche solo nel peccato originale, scendano subito nell'inferno, [dove] subiranno la punizione con pene diverse».³ Negli atti generali del sinodo, la geografia dell'aldilà appare ben definita:

Noi riteniamo che in questo mondo vi sia un fuoco purgatorio, con il quale invero le anime colpevoli di peccati leggeri, o (come si dice comunemente) veniali, grazie all'aiuto della Chiesa, sono redente per mezzo delle preghiere dei sacerdoti, delle messe e delle elemosine. E nessuno mette in dubbio che le anime dei santi e dei giusti siano in cielo, e che stiano accanto alla Trinità; e che abbiano conseguito infine la loro felicità. Dichiariamo inoltre che le anime di coloro che siano andati incontro alla morte senza pentimento espiano insieme con Giuda le pene eterne nell'inferno. Così che ci sono semplicemente tre luoghi dei morti.⁴

¹ *Opera*, cit., p. 976: «Nobis enim coelestis ille pater Phoebea lustravit lampade terras, non quidem ut sub tanto lumine, ut ita dixerim, muscas aucupemur, sed nos ipsos et patriam nostram patremque coelestem suspiciamus, per eiusmodi videlicet lumen divina videntes, quasi per quoddam speculum in aenigmate, alias autem per lumen excelsius facie ad faciem quandoque visuri». Cfr. 1Cor. 13, 12.

² Vedi per esempio VIRGILIO, *Eneide*, IV, 6; LUCREZIO, *De rerum natura*, V, 395-404; VI, 1198.

³ Cfr. JOSEPH GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, pp. 120-125 e 414.

⁴ *Acta generalis octavae synodi sub Eugenio quarto Ferrariæ inceptae, Florentiae vero peractae*, e graeco in latinum traducta: interprete Bartholomeo Abramo Cretensi Praesule Ariensi,

Per i Latini, Purgatorio, Paradiso e Inferno sono luoghi reali del mondo. I Greci esprimevano delle opinioni divergenti, che miravano tutte a mettere in dubbio il carattere materiale di questi luoghi: la punizione nel purgatorio non sarebbe il fuoco, ma la tristezza e l'oscurità. Sia le anime dei santi che quelle macchiate dal peccato raggiungerebbero la loro destinazione finale soltanto dopo il Giudizio Universale, e non subito dopo la morte. In ogni caso, le pene inflitte ai peccatori sarebbero la vergogna e la colpa, ma non delle sofferenze fisiche. Le delegazioni non arrivarono mai a un accordo su questi punti. Il decreto di unione si accontenta di riaffermare le posizioni dei Latini senza sostanziali modificazioni. Comunque questo fu firmato ma mai ratificato dalle parti.

Quasi cinquanta anni dopo, nel 1486, un giovane filosofo e amico di Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, pubblicò le sue 900 *Conclusiones*, un tentativo senza precedenti di stendere una summa del sapere filosofico e teologico. Pico aveva invitato i dotti del tempo a dibattere pubblicamente su queste 900 tesi. La Chiesa non lo permise. Tredici *conclusiones* furono condannate da Roma come eretiche. La prima a incorrere nella censura sosteneva l'idea che Cristo non fosse sceso nell'inferno veramente, e per mezzo di una presenza reale, come avevano affermato Tommaso d'Aquino e la 'via comune' (i teologi moderni), ma soltanto ai fini dell'effetto (cioè per salvare anche i morti).¹ Interrogato da una commissione pontificia, Pico giustificò la sua tesi:

Per ciò, nessuno evinca da questa conclusione che io dico che l'anima di Cristo non sia scesa nell'inferno e che l'anima di Cristo non sia stata per tre giorni nell'inferno; anzi, ammetto entrambe le cose, ma affermo che né il movimento locale né il fatto di trovarsi in qualche luogo si addicono a qualche sostanza separata, così come l'anima di Cristo era in se stessa a motivo della carità.²

Romae, Antonium Bladum de Asula, 1526, f. vr-v: «Nos ignem purgatorium in hoc mundo credimus esse, quo quidem animae peccatis levioribus, vel (ut vulgo dicitur) venialibus obnoxiae coadiuvante ecclesia, sacerdotum precibus, missis, ac elemosinis expiantur. Nam sanctorum et iustorum animas in caelo esse, ac trinitati assistere, suam denique foelicitatem consecutas esse, nemo dubitat. Animas vero eorum qui sine poenitudine mortem obierint, in inferno una cum Iuda poenas aeternas luere profiteamur. Ita ut tria mortuorum loca simpliciter sunt».

¹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, 900 *conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, a cura di Bertrand Schefer, Paris, Allia, 2002, p. 150: «Christus non veraciter, et quantum ad realem praesentiam descendit ad infernos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum quoad effectum».

² Il verbale del processo è stato pubblicato in LÉON DOREZ, LOUIS THUASNE, *Pico de la Mirandole en France (1485-1488)*, Paris, Leroux, 1897, pp. 114-146 (rist. anast. Genève, Slatkine, 1976). Per la risposta di Pico, ibi, p. 122: «Quod nemo intelligat ex hac conclusione dicere me animam Christi non descendisse ad inferos et animam Christi in triduo non fuisse in inferno; ymmo utrumque confiteor, sed dico quod neque motus localis neque alicubi locari competit alicui substantie separate, sicut erat anima Christi in se ratione operationis».

Secondo Pico, dunque, almeno nel caso di Cristo, la discesa nei luoghi infernali non era da intendere in modo pienamente sostanziale. La Chiesa, però, non era pronta ad accettare una tale lettura della dottrina. Pico dovette ritrattare, il libro fu proibito e le copie già stampate bruciate.¹

Possiamo quindi capire le ragioni della cautela di Ficino nell'esposizione delle proprie tesi sull'inferno. Eppure, nella Firenze medicea, egli non era l'unico a professare, sebbene con prudenza, tali idee passibili di censura. Nello stesso periodo, colui che era stato il suo maestro prima di divenire un amico fedelissimo, Cristoforo Landino, alludeva anche lui al carattere immateriale della geografia infernale. Nel commento all'*Eneide*, pubblicato nel 1488, glossando il brano nel quale Enea riceve le istruzioni dalla sibilla allo scopo di scendere negli inferi, egli traccia delle frontiere poco ortodosse dei luoghi di penitenza.² Si basa dapprima sull'autorità di alcuni platonici. Di fatto, Landino parafrasa Macrobio, riprendendo un passo del *Commentario al Sogno di Scipione* – lo stesso che Ficino riassume nella lettera a Neroni – nel quale sono espresse tre diverse divisioni del mondo, che tutte però equiparano l'inferno al mondo fisico.³ Landino passa quindi ai cristiani, affermando che questi ritengono che l'inferno si trovi nel centro della terra. La sua lettura, tuttavia, è più allegorica che geologica. Mediante l'accostamento di diversi brani del vangelo di Matteo, arriva alla conclusione che questo centro è collocato, come il cuore, in mezzo al corpo. In seguito esprime dei dubbi sulla possibilità che le regioni infernali si trovino sotto terra, ma riassume che l'esistenza di caverne profonde nelle montagne testimonia che sia ammissibile la presenza, laggiù sotto terra, di alcune cavità. Eppure allo stesso tempo dice che «agli spiriti celesti o cattivi, come alle nostre anime, sono accessibili tutte le cose», evidenziando così che questi luoghi materiali non sono atti a trattenere entità immateriali. Infine fa riferimento a un passo dei *Moralia in Job* di Gregorio Magno, affermando che il dottore della Chiesa aveva sostenuto che l'inferno si estende dall'aria caliginosa e piena di spiriti fino al centro della terra.⁴ Cioè: l'inferno non sarebbe soltanto un

¹ LOUIS VALCKE, *La condamnation de Jean Pic de la Mirandole: réévaluation des enjeux*, in *Le contrôle des idées à la Renaissance*, ed. J. M. De Bujanda, Genève, Droz, 1996, pp. 49-74.

² *Publii Vergilii Bucolica, Georgica, Aeneis, cum Servii commentariis [...]. Ad hos donati fragmenta Christophori Landini et Antonii Mancinelli commentarii*, Venezia, Bernardus Stagninus, 1507 [ff. vv viiv-viii]. I temi qui espressi figuravano già, nella forma di un dialogo tra Leon Battista Alberti, Lorenzo de' Medici e Marsilio Ficino, in CRISTOFORO LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, a cura di Peter Lohe, Firenze, Sansoni, 1980, pp. 212-218. Cfr. VIRGILIO, *Eneide*, VI, 127.

³ MACROBIO, *op. cit.*, I, 11, 4-12.

⁴ *Publii Vergilii Bucolica, Georgica, Aeneis*, cit. [f. vv viii]: «Nam ibi sunt tenebrae exteriores, id est a luce distantes fletus et stridor dentium [...]. Nihil est centro inferius, et dominus dixit quod filius hominis esset futurus in corde terrae tribus diebus et in tribus noctibus. Centrum enim ita novimus esse in medio terrae, ut cor est in medio corporis. Nec obstat quod terrae

luogo sotterraneo, ma si estenderebbe ovunque nel mondo sublunare. Così, due anni dopo la condanna della tesi di Pico sull'inferno, Landino presenta un'idea non meno divergente dall'ortodossia romana.

Tuttavia, l'identificazione dei luoghi infernali con il centro del mondo non era un elemento della dottrina cristiana. Possiamo capire quale sia la ragione dell'insistenza di Landino su questo punto mediante la lettura di un'altra sua opera. Nel 1481, egli pubblica il suo commento alla *Commedia* di Dante, che viene salutato con una lettera elogiativa di Ficino.¹ Nell'ultimo canto dell'*Inferno*, Dante descrive il nono e ultimo cerchio come una caverna buia e ventosa, sulla quale regna l'angelo caduto, Lucifero, figura gigantesca e terrificante, che ostenta tre facce e tre paia d'ali simili a quelle dei pipistrelli.² Arrivando dai cerchi superiori, Dante e Virgilio incontrano questo personaggio sul loro cammino. Virgilio prende Dante sulle spalle, prima di calarsi dal tronco villosa di Lucifero. Però, «là dove la coscia si volge, appunto in sul grosso de l'anche», la discesa si trasforma in scalata lungo le gambe del gigante.³ A Dante che se ne stupisce, Virgilio spiega che hanno raggiunto il centro della terra, il suo punto più basso, laddove la gravità attrae ogni materia pesante.⁴ Quest'esperienza è causa di turbamento per Dante, come lo fa capire qualche verso enigmatico del canto: «Et s'io divenni allhora travagliato, / la gente grossa 'l pensi, che non vede / quale è quel punto ch'io havea passato».⁵ Nel suo commento, Landino spiega che questa frase accenna al fatto che l'ombelico di Lucifero coincide esattamente con il centro del mondo:

Adunque Lucifero tenea el bellico nel centro et dal bellico in su stava ritto nell'emisperio dove era lo'nferno, et dal bellico in giù stava ritto nell'altro hemisperio. Adunque chi non sapessi la natura del centro, et passassi per quello partendosi dal capo di Lucifero, si maraviglierebbe che le gambe fussin volte in su. Et però la gente grossa può considerare quanto lui [Dante] si maraviglia.⁶

Ma questo punto è da intendere allegoricamente. Secondo Landino, la caverna sta per la caduta nel peccato. E, come in Ficino, il peccato è giudicato essere inseparabile dalla sua pena. Così, Lucifero è paragonato a uno dei nu-

soliditas concavitates non patiat: nam sic spiritibus aut coelestibus aut malis, sic animabus nostris omnia pervia sunt, ut eant quo volunt, nisi Deus vetet; quamvis etiam profundae speluncae in montibus testentur quod possint illic esse concava. Iob ait in profundissimum infernum descendunt omnia mea. Si autem consideremus ea quae dicuntur a divino Gregorio, infernus erit ab aere hoc caliginoso et repleto illis spiritibus, qui nec Deo, nec Lucifero assenserunt usque ad centrum terrae». Cfr. *Matteo*, 22, 13; 12, 40; GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XIII, 53, a cura di Aristide Bocognano, Paris, Cerf, 1974, pp. 314-316.

¹ Inserita nel proemio del commento landiniano. Cfr. CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, a cura di Paolo Procaccioli, Roma, Salerno, 2001, I, pp. 268-270.

² DANTE, *Inferno*, xxxiv, 1-69.

³ Ivi, 76-77.

⁴ Ivi, 106-111.

⁵ Ivi, 88-93.

⁶ CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, cit. [*Inferno*, xxxiv, 88-96], 2-7, II, p. 1025.

merosi demoni, i quali «sempre portano seco el suo inferno». ¹ La sua presenza laggiù è dovuta al suo peccato, cioè «che amò el suo bene privato»; per questo «è conveniente che, essendo el demonio substantia incorporea et rationale, la pena sua sia intellectuale, et maxime procede el suo supplizio dal luogo». ² Poiché Lucifero proviene dalle regioni celesti, la sua penitenza consiste nell'essere allontanato il più possibile dal cielo: «Imperoché chome l'animale aquatile non senza pena sta in terra et fuori dell'acqua, et el terrestre nell'acqua, chosì la natura del demonio creata nel cielo, luogo a llui connaturale, non può senza somma pena habitare nel centro della terra opposito, et contrario al cielo». ³

5. ALL'INTERSEZIONE DELLE DIAGONALI

La prima edizione del commento di Landino alla *Commedia* è stata illustrata da alcune incisioni attribuite al fiorentino Baccio Baldini, il quale lavorò probabilmente sulla base di disegni di Sandro Botticelli. ⁴ Delle diciannove immagini, tutte dedicate all'*Inferno*, nessuna raffigura l'ultimo canto, nel quale appare la figura di Lucifero. Botticelli, però, ha abbozzato una serie di disegni su pergamena che rappresentano quasi ogni canto. ⁵ Quello che illustra l'ultimo cerchio dell'*Inferno*, di dimensioni doppie rispetto agli altri, è dedicato al personaggio centrale del nono cerchio (FIG. 1). Per via della sua grandezza e del soggetto, è stato chiamato «Il grande Satana». ⁶ La discesa di Virgilio e Dante è trattata in una sequenza che mostra le tappe successive del loro percorso lungo il corpo del gigante. Passato il centro, questi sono raffigurati con la testa in giù, a causa dell'inversione dovuta all'azione centripeta della gravità. Quel punto è stato delimitato con un cerchio, come se si trattasse di un bersaglio. In mezzo, Botticelli ha chiaramente disegnato i genitali del demone, un dettaglio al quale Dante, più pudicamente, aveva soltanto accennato (FIG. 2). Se s'interpreta alla lettera il commento di Landino, avremmo dovuto trovare qui l'ombelico di Lucifero. Spostando più in basso il centro di gravità, in modo che questo coincida con il sesso del gigante, il pittore esprime il senso allegorico di questo passo: l'inferno è la punizione di chi «ha facto habito de' vitii». ⁷ La composizione stessa del disegno, centrata sugli organi genitali, mette così in evidenza l'asse e il motore del mondo fisico, cioè l'amore corporeo.

¹ Ivi [*Inferno*, xxxiv, 16-36], 58-63, II, pp. 1017-1018.

² Ivi, 79; 83-85, II, p. 1018.

³ Ivi, 85-88, II, p. 1018.

⁴ Vedi GISELE LAMBERT, *Les premières gravures italiennes: quattrocento-début du cinquecento*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1999, pp. 82-83; JOHN GOLDSMITH PHILLIPS, *Early Florentine Designers and Engravers*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, pp. 59 e 64; ARTHUR M. HIND, *Early Italian Engraving*, London, Quaritch, 1938, I, pp. 99-101.

⁵ Vedi il catalogo della mostra: *Sandro Botticelli. Pittore della Divina Commedia*, a cura di Sebastiano Gentile, Milano, Skira, 2000.

⁶ Ivi, II, pp. 130-133.

⁷ CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, cit. [*Inferno*, xxxiv, 70-87], 24, II, p. 1025.

Un'altra opera grafica dello stesso periodo, anch'essa creata nell'ambiente degli incisori fiorentini, mostra una figura che colpisce per la sua impressionante somiglianza con il Lucifero di Botticelli. È la carta intitolata «Il Diavolo» del mazzo di tarocchi detto «di Marsiglia» (FIG. 3). Com'è stato notato, questo gioco deriva da un modello concepito in Italia settentrionale durante il Rinascimento.¹ Le corrispondenze tra le due immagini sono spettacolari: i due demoni hanno la stessa postura in piedi, di fronte allo spettatore; il grande Satana esibisce un paio d'ali della stessa forma di quelle del Diavolo; entrambi hanno degli artigli alle mani e ai piedi, e, sulla fronte, delle corna curvate; anche la composizione grafica è molto simile: le estremità delle ali coincidono con gli angoli e la testa del demone con il margine superiore. Ma, fatto ancora più rilevante, le due figure si costruiscono a partire dal punto centrale. E proprio lì, all'intersezione delle diagonali, troviamo in entrambi i casi lo stesso organo sessuale. Considerati tutti questi punti convergenti, possiamo dedurre che le due immagini hanno certamente delle fonti comuni, se non lo stesso autore.²

Tuttavia, delle divergenze tra il grande Satana e il Diavolo mostrano che queste immagini non sono destinate a illustrare gli stessi testi. Non insisterò sulle particolarità del demone di Botticelli, che provengono direttamente dal testo dantesco. Quelle della carta puntano in una direzione diversa, ma anch'essa sotterranea: 1) sotto la figura del diavolo vi sono due prigionieri; 2) entrambi hanno la testa e le mani legate dietro la schiena; 3) i capestri che hanno al collo sono fissati alla base di una colonna sulla quale sta il demone; 4) i loro piedi hanno la forma di radici piantate nel suolo, come a significare la loro impossibilità di fuggire;³ 5) dietro alle loro spalle vi è una fiaccola accesa, brandita dal diavolo. Ancora, come il disegno di Botticelli illustra il nono cerchio dantesco, parimenti la carta del tarocco raffigura la caverna di Platone secondo la particolare interpretazione di Ficino, con tutte le sue specificità: mani legate, colonna, fiaccola accesa. La presenza del diavolo, benché non espressamente menzionata nella descrizione ficiniana, non è sorprendente se consideriamo che Ficino paragona la caverna ai luoghi infernali.

¹ THIERRY DEPAULIS, *Tarot, jeu et magie*, Paris, Bibliothèque nationale, 1984, p. 71; MICHAEL DUMMETT, *The Game of Tarot from Ferrara to Salt Lake City*, London, Duckworth, 1980, pp. 407-417; *I tarocchi. Gioco e magia alla corte degli Estensi*, a cura di Giordano Berti e Andrea Vitali, Bologna, Nuova Alfa, 1987, p. 191.

² Ho già mostrato sorprendenti analogie tra una carta del tarocco di Marsiglia e alcune opere di Ficino, Landino e Botticelli, in *The Judgment of Lorenzo*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, pp. 541-561.

³ Cfr. PLATONE, *Fedone*, 83D.

CONCLUSIONE

Nel proemio alla sua traduzione delle opere di Plotino, scritto nel 1490, Ficino racconta come l'incontro con i Greci in occasione del Concilio di Firenze avesse dato a Cosimo de' Medici l'idea di costituire un'Accademia dedicata alla rinascita del platonismo.¹ È difficile distinguere tra mito e verità storica in tale questione.² È però sicuro che il contatto tra le delegazioni orientale e occidentale, durante il Concilio dell'Unità, aveva creato le condizioni per un rinnovamento del pensiero. Quanto all'inferno, il concetto tradizionale di un luogo riempito di vere fiamme e popolato di uomini condannati per l'eternità ne ha forse sofferto. Difatti, è stato notato che l'interesse di Cosimo per i filosofi greci si concentrava sulla questione dell'aldilà.³ Qualche anno dopo il Concilio, alcuni studiosi della cerchia medicea, influenzati dal platonismo, giocano con il fuoco sotterraneo. Pico, pieno di entusiasmo giovanile, crede sia possibile esprimere ad alta voce il concetto d'inferno immateriale. Più prudenti, Ficino e Landino si accontentano di allusioni. Poiché la lettura dei loro testi non fornisce tutte le chiavi di comprensione necessarie, possiamo ipotizzare che questi fossero accompagnati da spiegazioni orali riservate a un pubblico avvisato, che sono probabilmente andate perdute. Ma esisteva forse un altro modo di comunicare tali idee.

Se la descrizione della caverna di Platone proposta da Ficino nella sua lettera a Neroni diverge sensibilmente dal testo originale, essa corrisponde invece quasi perfettamente alla carta del Diavolo. Qual è il legame tra il testo e l'immagine? Nella dedica delle traduzioni dei dialoghi platonici a Lorenzo de' Medici, Ficino parla di *ludus gravis*, gioco serio, in quanto metodo d'insegnamento.⁴ Allo scopo di trasmettere le sue audaci idee, Ficino ha forse dovuto trovare delle soluzioni innovatrici. Chissà che il tarocco di Marsiglia non fosse un tale strumento pedagogico?

¹ *Opera*, cit., p. 1537.

² Cfr. JAMES HANKINS, *Cosimo de' Medici and the "Platonic Academy"*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LIII, 1990, pp. 144-161; ARTHUR FIELD, *The Platonic Academy of Florence*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 359-376.

³ Numerose sono le testimonianze della serenità di Cosimo de' Medici davanti alla morte, generalmente attribuita al rafforzamento della sua fede cristiana in seguito alla lettura dei filosofi greci e di Ermete. Cfr. RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin*, cit., pp. 274-278. Cosimo aveva trovato nei dialoghi platonici, recentemente tradotti da Ficino, una consolazione alla morte del figlio Giovanni, come si vede ivi, pp. 262-263. Vedi anche KATHARINE DOROTHEA EWART, *Cosimo de' Medici*, London, Macmillan, 1899, pp. 204-208.

⁴ *Opera*, cit., p. 1129.



FIG. 1. SANDRO BOTTICELLI, *Il grande Satana*, ca. 1490?
(Berlin, Kupferstichkabinett del Kulturforum).

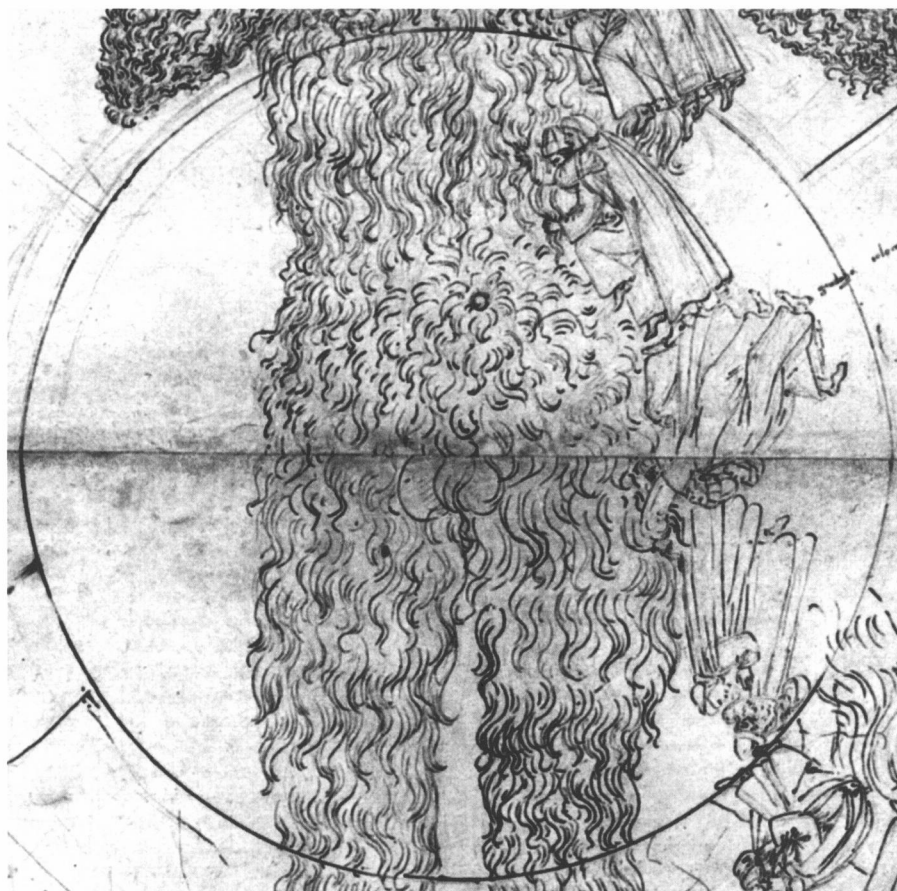


FIG. 2. SANDRO BOTTICELLI, *Il grande Satana*, particolare, ca. 1490?
(Berlin, Kupferstichkabinett del Kulturforum).



FIG. 3. *Le Diable*, 1760 (Paris, Bibliothèque nationale de France).

PREMESSA

NEL corso degli ultimi decenni si è assistito a un fiorire di studi intorno alla figura e all'opera di Bernardino Telesio. Basti confrontare la mole degli studi e delle edizioni apparse, dal 1940 all'anno delle celebrazioni del iv centenario della sua morte (1988), con la letteratura telesiana apparsa dal 1989 all'anno del v centenario della sua nascita (2009): il numero delle pubblicazioni di quest'ultima si è notevolmente ampliato, grazie anche all'interesse suscitato dal Cosentino in campo internazionale.

Gli studi telesiani hanno indubbiamente recuperato un nuovo slancio grazie al recente lavoro di edizione dell'*opus* del filosofo, avviato nel 2006 con la pubblicazione del primo volume di una *Edizione Nazionale delle Opere di Bernardino Telesio*, comprendente la collazione e il confronto degli esemplari della prima edizione del *De natura iuxta propria principia*. Il confronto tra le varie redazioni dell'opera, come già auspicato, in passato, da Eugenio Garin, potrà restituire appieno il lungo e laborioso *iter* compositivo che, come è noto, il filosofo cosentino articolò in un ventennio, tra il 1565, anno di pubblicazione del *De natura*, e il 1586, in cui apparve l'edizione definitiva in nove libri.

Nei sei contributi della presente sezione si è privilegiato lo studio di alcune tappe della costruzione e della ricezione del pensiero telesiano, provando a illuminare momenti significativi della sua formazione, indispensabili per una comprensione della 'genesì' e della 'fortuna' della sua innovativa filosofia. La scelta di prendere le mosse dall'alveo filologico-umanistico dell'Accademia Parrasiana, per poi soffermarsi, da una parte, sul *milieu* letterario e teatrale rappresentato dall'opera di Antonio Telesio e dei fratelli Martirano, e, dall'altra, sulla ricostruzione delle corrispondenze e delle influenze letterarie intercorse tra umanisti e filosofi dell'Europa rinascimentale, è nata dalla convinzione che la vita e l'opera di Bernardino Telesio rappresentino il punto di giunzione di un'importante costellazione di eventi ed autori della storia delle idee letterarie, filosofiche e scientifiche del Rinascimento italiano. Come altri *novatores* del xvi secolo e del tardo Rinascimento, Telesio è una tappa importante di quell'intenso lavoro di ripensamento e di rielaborazione della tradizione greca e latina, che condurrà infine alla nascita del pensiero moderno.

Rivalutare l'influenza esercitata dallo zio Antonio, fine letterato che di quell'ambiente fu personaggio di spicco, ha consentito di individuare alcuni nuclei tematici forti del pensiero telesiano, forieri di interessanti ricadute nel dibattito filosofico e scientifico, non solo cinquecentesco.

A partire dalla frequentazione di importanti centri culturali come Roma

e Napoli, al seguito di Antonio Telesio, passando agli anni veneziani, poco documentati, in cui prende corpo l'interesse telesiano per la medicina e la filosofia in polemica con le *auctoritates*, fino all'intrecciarsi di molteplici relazioni e polemiche nel periodo di composizione del *De rerum natura*, si assiste allo snodarsi di un percorso intellettuale pieno di indizi e spunti problematici. Sono gli anni dell'amichevole scambio con il platonico Patrizi, dell'intervento di Antonio Persio a difesa del maestro e della stesura del *De natura hominis* del medico cosentino Agostino Doni, strettamente legato all'ambiente telesiano dei *novatores*. Entriamo così nelle vicende del telesianesimo e del costituirsi intorno alla figura di Telesio di quella tradizione dell'antica filosofia italiana, la *philosophia magnae Graecae* che, cominciata con Pitagora e gli Eleati, trova i suoi ideali continuatori nei filosofi della natura meridionali che al Cosentino si ispirarono: Campanella, Persio, Muti, Stelliola. Nel denso intreccio fra pitagorismo e nuova scienza, che conosce esempi illustri in Italia e fuori dall'Italia, non poteva essere trascurato un autore come Paolo Antonio Foscarini, sostenitore di un enciclopedismo di stampo rinascimentale e di un naturalismo in sintonia con l'approccio telesiano. Foscarini è stato autore controverso alle porte della nuova mentalità scientifica, lungo una parabola storiografica che da Telesio giunge all'esperienza lincea e alle soglie del pensiero investigante della intellettualità napoletana, attraverso protagonisti del calibro di Stelliola, di Cassiano dal Pozzo e di Marco Aurelio Severino.

Si è ritenuto opportuno pubblicare i contributi della sezione secondo un ordine cronologico, partendo dalle prime significative figure di riferimento dell'universo telesiano, e cioè Parrasio, Antonio Telesio, i fratelli Martirano e la costellazione di intellettuali che intercettarono le vite di questi ultimi: Giovio, Giberti, Anisio, i Seripando, Widmanstetter e altri. A questa rete di rapporti sono dedicati i primi due contributi e una parte del terzo, che prosegue idealmente l'*excursus*, avvicinandosi ad una serie di autori coevi o di poco posteriori a Bernardino Telesio (Acquaviva, Maranta, Orsini, Colonna). Nell'orizzonte della ricezione e delle ulteriori ricadute del pensiero telesiano si collocano gli altri contributi: da un saggio sull'opera di Doni, Persio e Patrizi, passando per un autore come Foscarini, per chiudere con uno scorcio di quelli che saranno i prodromi della stagione più matura del naturalismo meridionale, prima del movimento investigante e degli sviluppi della scuola galileiana. Questa nuova temperie letteraria e scientifica getterà le basi di quella 'invenzione' della tradizione del pensiero meridionale, che sarà consacrata, com'è noto, dalla storiografia italiana dei secoli XIX e XX.

I TELESIO
E LA CULTURA FILOSOFICO-LETTERARIA
IN CALABRIA

TELESIO E IL SUO TEMPO: CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

EMILIO SERGIO

NEL vasto panorama della storia delle idee e delle istituzioni intellettuali del Rinascimento italiano, un'attenzione di non poco momento è stata dedicata, nel corso del Novecento, alla vita e all'opera di Bernardino Telesio. Senza volere scomodare gli studi effettuati, in Italia, nell'ultimo quarto del XIX secolo e nel primo quarantennio del XX, la storiografia ufficiale che si è accumulata dal secondo dopoguerra in poi ha fatto registrare un interesse crescente verso la figura, il pensiero e la fortuna del filosofo cosentino.¹ A conferma di questo dato non v'è solo una bibliografia che si è arricchita e specializzata, catturando l'interesse degli studiosi su una grande varietà di nuclei tematici. Nella letteratura telesiana più recente v'è anche un interesse problematico che è cresciuto nel corso del tempo e che ha portato, in specie nell'ultimo ventennio, a situare la parabola biografica, filosofica e letteraria di Bernardino Telesio all'interno di un alveo storiografico non più compreso entro i semplici limiti della storia delle idee filosofiche, ma, al contrario, aperto allo scambio e alla contaminazione fra le diverse discipline delle scienze umane: la filologia latina, la storia della letteratura europea, la storia dell'arte e dell'iconografia, la storia delle religioni, la storia della scienza, la storia sociale e quella delle istituzioni culturali del Rinascimento e dell'Italia moderna.²

Questo interesse, che proviene, è utile dirlo, da una nuova configurazione della natura e dei metodi della storia delle idee, ha permesso una rilettura della storiografia tradizionale, contribuendo, da una parte, all'analisi più rigorosa delle fonti documentarie, e offrendo, dall'altra, ricerche e studi appartenenti anche a campi diversi da quelli della letteratura filosofica *tout court*. Gli studi rinascimentali ci hanno abituato da tempo a fare i conti con la natura interdisciplinare della ricostruzione della vita e dell'opera di letterati, artisti, pensatori, scienziati e mecenati, e degli scenari storico-sociali in cui questi hanno operato e vissuto. Ma è tutta l'età moderna ad essere

¹ Rinvio alla letteratura citata e discussa da R. BONDÌ nella sua *Introduzione a Telesio*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 139-173. Per la letteratura telesiana dell'ultimo ventennio, rinvio ad una sezione bibliografica di prossima pubblicazione.

² Importanti esempi in questo senso vengono dalla letteratura bruniana e campanelliana. Si vedano al riguardo i recenti studi di Eugenio Canone e di Germana Ernst sulla biografia e sull'iconografia bruniana e campanelliane.

caratterizzata da questo essenziale *fil rouge*. Un esempio recente viene da un altro grande autore della cultura filosofica italiana, che è Giambattista Vico: intorno alla vita, al pensiero e alla fortuna del pensatore napoletano sono nate dal 1971 a oggi tre riviste specializzate, tuttora attive (il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», i «Cuadernos sobre Vico», i «New Vico Studies»), le cui pubblicazioni hanno saputo dare un contributo decisivo alla ricostruzione dell'ambiente culturale di Vico, del cosiddetto «previchismo», e della ricezione moderna del pensatore napoletano.¹

La letteratura telesiana dell'ultimo ventennio presenta alcune specificità e novità, che occorre anche solo brevemente ricordare. La prima di queste riguarda il lavoro di edizione e traduzione degli scritti telesiani; si tratta di un lavoro, come si vedrà, ancora agli inizi, e tuttavia già in grado di mettere a frutto la migliore esperienza accumulatasi (anche *ex negativo*) nella storiografia telesiana giunta fino all'edizione, curata da Luigi De Franco, dei *Varii de naturalibus rebus libelli* del 1981. Nelle edizioni e traduzioni intercorse dalla prima, celebre riedizione del *De rerum natura* del 1586, a cura di Vincenzo Spanpanato (1910-1923), passando per la ristampa anastatica, a cura di Cesare Vasoli, della stessa edizione e dei *libelli* (1971), e per la traduzione, con testo latino a fronte, del *De rerum natura* del 1586 a cura di De Franco, una costante emerge fra tutte, segno di un'antica regola aurea della storiografia tradizionale, che alla prova dei fatti ha finito col trasformarsi in un vero e proprio limite filologico ed ermeneutico: fino, infatti, alla prima ristampa anastatica dell'edizione del 1570 del *De rerum natura*, realizzata, a cura di Maurizio Torrini, sulla base dell'esemplare (con correzioni e aggiunte autografe) conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli,² gli studiosi che si fossero avvicinati al *De rerum natura* attraverso una delle edizioni sopra citate si sarebbero trovati di fronte ad un testo maturo e ponderoso (licenziato dal filosofo all'età di settantasette anni), e tuttavia quasi irriconoscibile rispetto alle precedenti edizioni, privo di quel contesto genetico ed ecdotico che costituisce di fatto una cifra importante del pensiero telesiano.³ L'edizione De Franco, encomiabile per molti versi (come per il lodevole sforzo di compensare i limiti della terza edizione con un cospicuo apparato di note e di rinvii alle prime due edizioni dell'opera e alle redazioni manoscritte), presenta alcune insanabili lacune, a partire dall'inesplicabile assenza, in

¹ Al riguardo, cfr. i volumi di *Contributo alla Bibliografia vichiana (1971-1980)*, a cura di A. Battistini, Napoli, Guida, 1983; 1981-1985, a cura di R. Mazzola, Napoli, Bibliopolis, 1987; 1986-1990, a cura di A. Stile e D. Rotoli, Napoli, Bibliopolis, 1994; fino al recente 2001-2005, a cura di D. Armando e M. Riccio, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008).

² B. TELESIO, *De rerum natura iuxta propria principia*, rist. anast. dell'edizione napoletana del 1570, a cura di M. Torrini, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.

³ Rinvio alle considerazioni di A. OTTAVIANI nella sua *Introduzione al De natura iuxta propria principia, liber unus et secundus* (Romae, A. Bladum, 1565), Torino, Arago, 2006, pp. XI-LIX.

marginale al testo, di quelle *auctoritates* che il filosofo cosentino aveva avuto cura di inserire negli esemplari delle tre cinquecentine, e che risultano di vitale importanza per la ricostruzione delle fonti del pensiero telesiano. La recente edizione, a cura di Alessandro Ottaviani (2006), della prima messa su stampa del *De natura* (1565), inizia a ricomprendere la vicenda editoriale telesiana in quell'approccio critico, e in quel costante lavoro di ripensamento e perfezionamento del proprio sistema, che caratterizzerà l'intera produzione del filosofo fino al 1586. L'edizione di Ottaviani ha l'indubbio pregio di restituire la prima edizione del *De natura* attraverso la collazione e il confronto incrociato sia dei quattordici esemplari disponibili, sia delle redazioni manoscritte, sia, infine, della fitta serie di correzioni e aggiunte apposte all'opera, prima della seconda edizione napoletana del 1570. Essa costituisce il primo volume di una *Edizione Nazionale delle Opere di Bernardino Telesio*, un programma nato alcuni anni or sono sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, che prevede l'uscita di diversi volumi, molti dei quali già in preparazione o in corso di pubblicazione, affidati alla curatela di Ottaviani, di Luciano Artese, di Elisabetta Scapparone, di Antonio Borrelli e di Oreste Trabucco.¹

Sul fronte delle traduzioni, nel 1999 ha visto la luce la prima versione italiana (con testo latino a fronte) della riedizione napoletana del 1570, a cura di Roberto Bondi.² L'edizione di Bondi apporta preziose migliorie rispetto alla traduzione di De Franco, sia per quanto concerne quei passaggi testuali dell'edizione del 1570 che Telesio conserva nell'edizione successiva, sia per quanto attiene alle famose 'varianti' presenti nell'esemplare conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli. Il lavoro di Bondi proseguirà, come è stato di recente annunciato,³ sotto le insegne del Comitato Nazionale per le celebrazioni del v centenario della nascita di Bernardino Telesio, all'interno di un programma che prevede, oltre alla traduzione italiana del *corpus* degli scritti telesiani (e alla partecipazione di studiosi di fama internazionale),⁴ anche un progetto di traduzione delle opere di Telesio in lingua francese per la collana de Les Belles Lettres, diretta da Yves

¹ Gli autori citati sono rispettivamente curatori dei voll. II (*De rerum natura* 1570), V (*De rerum natura* 1586), III A-B (*Delle cose naturali*, trad. di F. Martelli; *La filosofia di Bernardino Telesio, ristretta in brevità* di S. Quattromani), VI (*Varii de naturalibus rebus libelli*).

² B. TELESIO, *La natura secondo i suoi principi*, a cura di R. Bondi, Firenze, La Nuova Italia, 1999. Il volume è stato ristampato nel 2009, senza modifiche da parte del curatore, per i tipi della Bompiani.

³ Si veda la *Conferenza stampa* del Comitato Nazionale per le celebrazioni del v centenario della nascita di Bernardino Telesio (1509-2009), Università della Calabria, Sala del Consiglio del Rettorato, 15-10-2009.

⁴ Ricordiamo fra tutti G. Giglioni e J. Kraye (Warburg Institute, London), M. A. Granada (Universitat de Barcelona), I. Pantin (Ecole Normale Supérieure, Paris), e ancora Ottaviani (Università di Salerno).

Hersant e Nuccio Ordine, nella quale confluirà anche l'edizione di testi inediti o finora trascurati della produzione telesiana. Ne reca testimonianza l'uscita di una prima *plaque*, a cura di Bondi, contenente un opuscolo telesiano, *Ad felicem moimonam iris*, edito nel 1566 presso l'editore napoletano Mattia Cancer.¹

Non proseguirò oltre nella rassegna delle edizioni telesiane, avendo promesso di darne conto in una bibliografia in corso di preparazione. Piuttosto, mi interessa prendere in considerazione un peculiare aspetto della letteratura telesiana, relativo alla ricostruzione della *biografia intellettuale* del filosofo cosentino, essendo convinto che quest'ultima costituisca un caso emblematico per la ricerca storica sui protagonisti della cultura filosofica, scientifica e letteraria del Rinascimento in Calabria. In questo senso, prima di entrare *in medias res*, mi sia consentita un'ultima, doverosa digressione.

Circa vent'anni fa, rammentando un celebre pensiero di Paul Lazarsfeld, una delle più note studiosi del pensiero di Braudel in Italia, Giuliana Gemelli – autrice del volume *Fernand Braudel e l'Europa universale* –, affermava che una biografia è utile alla ricerca sociale in tre casi: «se l'autore è un uomo che ha compiuto grandi cose, se, in rapporto alla sua posizione ed al suo ruolo è entrato in contatto con grandi personaggi ed è stato testimone di avvenimenti importanti [...], se, infine, a seguito di particolari circostanze può essere considerato un caso rappresentativo di una situazione o di un processo particolarmente interessante». ² Ora, la biografia intellettuale del filosofo cosentino sembra possedere proprio tali requisiti. In quanto rivelatrice di una *rete di rapporti*, la vicenda telesiana non può prescindere da una ricerca sulle biografie dei principali autori della scienza, della filosofia e della letteratura dell'Italia rinascimentale. Lungo questo percorso, Telesio costituisce un punto di riferimento obbligato, e uno dei principali punti di snodo di una ricerca condotta sulle istituzioni culturali dell'Umanesimo e del Rinascimento, in Calabria e nel Mezzogiorno d'Italia.

Attraverso il filo conduttore della biografia telesiana, è possibile delineare una riflessione sulle direzioni di una ricerca che potrà arricchirsi in futuro tanto più proficuamente quanto più essa diventerà l'obiettivo condiviso di un lavoro storiografico. Per tale ragione trovo di grande interesse quella parte della biografia telesiana relativa, da un lato, alla prima formazione ri-

¹ B. TELESIO, *Ad felicem moimonam iris* (1566), a cura di R. Bondi, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

² G. GEMELLI, *Fernand Braudel e l'Europa universale*, Venezia, Marsilio, 1990, p. 9. Il passo di P. LAZARSFELD proviene dallo scritto *An episode in the History of Social research: A Memoir*, «Perspectives in American History», II, 1968, p. 270. La Gemelli aggiungeva che la definizione di Lazarsfeld, ribaltando i parametri della storiografia positivista, trasformava il genere biografico «da spazio sinfonico orchestrato sulla partitura del soggetto» a «spazio dodecafonico in cui si intrecciano temi diversi, irriducibili all'unità dell'individuo» (*ibidem*).

cevuta – tra Cosenza, Milano, Roma, Venezia, Napoli – e, dall'altro, alla non meno interessante fase di gestazione del capolavoro naturalistico di Bernardino, il *De natura iuxta propria principia*, che uscì per la prima volta, come si è detto, a Roma, nel 1565.

Si tratta di un cinquantacinquennio della vita del filosofo – dunque un lungo periodo – sul quale lo stesso Telesio lascia pochissime tracce o notizie: rare le lettere o le minute di argomento filosofico, rari i cenni autobiografici, raro il desiderio di parlare di sé, fatta eccezione, com'è noto, del celebre *Proemio* alla prima edizione del *De natura*.¹

Possiamo dividere, per comodità, questo cinquantacinquennio in due grandi periodi della vita del filosofo: il primo, compreso tra il 1509, data della sua nascita, e il 1534, data della morte del suo principale e forse unico tutore, lo zio Antonio; una data, quest'ultima, coincidente anche con il rientro dei Telesio a Cosenza, da Napoli.² Il secondo, più lungo turno di tempo, è compreso tra il 1535, data in cui Bernardino comincia a maturare l'intenzione di trascorrere un periodo di *otium* in uno dei monasteri benedettini calabresi (probabilmente Seminara),³ e il 1563, data della trasferta di Bernardino a Brescia, per sottoporre ad un ormai maturo Vincenzo Maggi (1498-1564), aristotelico padovano, le bozze di quel *De natura* che vedrà la luce negli anni successivi.⁴

Questi due grandi periodi, presi insieme, rappresentano ancora oggi uno dei capitoli incompiuti della biografia telesiana. Come si è detto, scarse sono le notizie che Telesio lascia per la ricostruzione delle diverse fasi della sua vita e del suo pensiero; e se ci appelliamo, con le dovute cautele, alle altrettanto esigue notizie provenienti dagli scritti dei suoi contemporanei, riusciamo forse ad ottenere un quadro più definito, ma non meno bisognoso di approfondimenti.⁵

Proprio per questa ragione, per questa cronica mancanza di elementi documentari e di dati storici, il *focus* storiografico non può non estendersi verso quell'ambiente, quelle istituzioni, e quegli autori che possano in qualche modo consentire di collocare i dati in possesso sulla biografia telesiana in un contesto più preciso. Nel caso di Telesio, si deve compiere una sorta di ope-

¹ B. TELESIO, *De natura iuxta propria principia* (1565), *Prooemium*, pp. [1-5] (pp. 3-10 dell'ed. Ottaviani).

² Sulla data di morte di Antonio Telesio, cfr. G.A. PANTUSA, *Liber De Coena Domini*, Romae, apud Bladum de Asola, 1534, p. [3]. Sul soggiorno napoletano di Antonio e Bernardino nei primi anni '30, cfr. il mio *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II)*, 1515-1535, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia, Università della Calabria, xxv, 2009, in corso di stampa.

³ Sul 'ritiro' telesiano nel monastero calabrese, la migliore ricostruzione resta quella di L. DE FRANCO, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 15-27 e 80-83.

⁴ Ivi, pp. 33-36, 83-94.

⁵ Come già L. DE FRANCO ebbe a segnalare, ivi, pp. 5-7, 18-31, 65-90.

razione inversa a quella che si compie quando di un certo autore si possiedono in abbondanza notizie sulla sua vita: cioè, non è più solo la biografia o l'autobiografia ad illuminare il tempo in cui visse l'autore, ma è il tempo stesso in cui egli visse ad illuminarne la biografia. La storia delle istituzioni socio-culturali dell'Italia rinascimentale può, a sua volta, gettare luce sulla vicenda intellettuale del filosofo cosentino, seguendone il peregrinare nei diversi *milieux* dell'Italia del suo tempo.

In questo senso, lo sguardo dello studioso non può concentrarsi sulle vite dei filosofi piuttosto che su quelle dei letterati, sugli umanisti piuttosto che sugli scienziati. Questa ampiezza di vedute è inscritta, del resto, nell'identità, nella cifra stessa dell'umanista italiano del Cinquecento. Da Cardano a Scaligero, la cultura italiana del Rinascimento è ricca di figure enciclopediche, che coltivarono interessi diversi, nei campi più disparati: dall'architettura alla matematica, dalla medicina all'astrologia, dalla filosofia alla teologia.¹

Esemplare è il caso di Giovanni Pontano: un letterato umanista di origini umbre, naturalizzato a Napoli, autore celeberrimo di etica e di poesia, compositore di poemetti latini a tema astrologico e naturalistico, commentatore di Aristotele, *editor* di alcune opere di Claudio Tolomeo; studioso di cosmologia stoica, filologo di testi latini, da Cicerone a Manilio a Lucrezio; uomo di stato e esperto di politica e di retorica; fondatore, dopo il Panormita, dell'Accademia Pontaniana di Napoli.²

La particolare cifra dell'enciclopedismo umanistico e rinascimentale mostra l'utilità di una storiografia che prenda le mosse dalle vite dei principali autori della scienza, della filosofia e della letteratura dell'Italia del XVI secolo. Attraverso le biografie di autori appartenenti ad uno stesso plesso culturale, è possibile mettere in relazione, integrare la storia delle istituzioni e dei protagonisti di luoghi geograficamente diversi dell'Italia rinascimentale; e questo perché i grandi autori della letteratura e della filosofia in Italia raramente vissero sempre nello stesso luogo; al contrario, furono instancabili viaggiatori, in Italia ed in Europa.

Giordano Bruno è senza dubbio un caso eccezionale di *peregrinatio*, in Italia e nei maggiori centri della cultura europea; eppure non è il solo, tra

¹ Su Cardano, cfr. *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. L. Baldi e G. Canziani, Milano, Franco Angeli, 1999; su Scaligero, S. e A. GRAFTON, *Joseph Scaliger: A Study of History of Classical Scholarship. I. Textual Criticism and Exegesis*, Oxford, OUP, 1983.

² Sul Pontano filosofo e naturalista, cfr. N. JARDINE, *Scepticism in Renaissance Astronomy: A Preliminary Study*, in *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, a cura di R. H. Popkin e C. B. Schmitt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987, pp. 83-102; C. TRINKAUS, *The Astrological Cosmos and Rhetorical Culture of Giovanni Gioviano Pontano*, «Renaissance Quarterly», XXXVIII, 1985, 3, pp. 446-472; Y. HASKELL, *Renaissance Latin Didactic Poetry on the Stars: Wonder, Myth, and Science*, «Renaissance Studies», XII, 1998, 4, pp. 495-522; ma anche C. KIDWELL, *Pontano, Poet & Prime Minister*, London, Duckworth, 1991.

gli intellettuali del Meridione, ad intrecciare il filo della propria vicenda filosofica e umana con le vite di altri intellettuali, di allievi e corrispondenti, di patroni e mecenati dei maggiori centri dell'Europa del suo tempo. Gli stessi Telesio, Bernardino e Antonio, costringono i loro biografi ad un approfondimento della storia dei centri urbani e degli atenei nei quali essi soggiornarono: Milano, Padova, Venezia, Brescia, Roma, Napoli, e infine Cosenza. E con la storia delle città e delle università, il biografo di questo o di quest'altro autore è indotto a inanellare le biografie di quegli intellettuali che in quelle città, in quei collegi, in quelle accademie vissero e operarono, e con i quali i nostri entrarono eventualmente in contatto.¹

Questa è, in sintesi, la serie delle ragioni per cui, in una ricerca avente come obiettivo ultimo la biografia telesiana, trovo d'obbligo partire dalla storia di un altro intellettuale cosentino, di un altro letterato calabrese di inizio Cinquecento, che è Giovan Paolo Parisio, meglio noto sotto il nome di Aulo Giano Parrasio.²

Parrasio e Bernardino, molto probabilmente, non si incontrarono mai: quando il primo si trova a Cosenza, tra il 1511 e il 1515, il piccolo Bernardino ha appena compiuto i suoi primi anni; e quando Parrasio fa ritorno, per l'ultima volta, a Cosenza, tra il 1520 e il 1521, Bernardino si trova a Milano, sotto la protezione dello zio Antonio. Eppure, se si ferma lo sguardo su Parrasio, si intuisce subito che l'approfondimento di alcuni aspetti della sua biografia può gettare luce su quella telesiana, confermando o smentendo dati precedentemente acquisiti, o verificando ipotesi formulate. Attraverso il *fil rouge* della biografia parrasiana, molti dati acquisiti della biografia di Telesio cominciano ad assumere un certo rilievo.

Alcuni anni fa, Roberto Bondi esordiva nella sua *Introduzione a Telesio* con una tesi che si collegava idealmente ad una suggestione di Francesco Fiorentino, affermando che «il primo e forse unico maestro di Bernardino Telesio fu lo zio Antonio, poeta e letterato umanista di grande finezza, professore di greco e di latino».³ Ora, proprio perché la suggestione di Fiorentino (quella

¹ Non sono da meno altri due cosentini con cui i Telesio furono in relazione, cioè i fratelli Martirano, i cui impegni letterari, politici e diplomatici li portarono non solo in molte città d'Italia, ma anche in diverse nazioni d'Europa, come l'Inghilterra, la Germania, la Francia e la Spagna. Sui Martirano cfr. le voci di E. VALERI nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 71, 2009, pp. 336-344; il saggio di C. FANELLI, *infra*, p. 124 sgg., e i recenti studi compiuti dallo stesso (e.g., *Coriolano Martirano e l'umanesimo pre-tesiano*, in preparazione per la raccolta *Telesius redivivus*, a cura di C. Fanelli, S. Plastina, E. Sergio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, in corso di stampa).

² Su cui cfr. il mio *Parrasio in Calabria (1511-1515) e la fondazione dell'Accademia Cosentina*, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia, Università della Calabria, xxiii, 2007, pp. 419-436.

³ R. BONDI, *op. cit.*, p. 3. Cfr. F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1872-1874, I, p. 47.

di un «giovane Bernardino» che aveva «dovuto sovente meditare sui versi dello zio») è realisticamente vera, è evidente che l'eventuale debito culturale contratto da Bernardino nei confronti di Parrasio non potrebbe mai eguagliare quello già esistente con lo zio Antonio. E la ragione è semplice: perché laddove tra Antonio e Bernardino si può ancora immaginare, come già Fiorentino fece, l'idea di un passaggio dal naturalismo *poetico* del primo al naturalismo *filosofico* del secondo,¹ questa operazione non è replicabile nel caso di Parrasio. Non è questo il senso del ricostruire il pensiero e l'opera di Bernardino Telesio a partire dalle orme di Giano Parrasio.

Parrasio è tuttavia importante per la ricostruzione della *biografia* telesiana, prima che della sua filosofia; ed è in questa prospettiva che si può lavorare sulla vita del celebre umanista, avendo in mente le vite dei Telesio. Da questo intreccio storiografico emergono alcune interessanti connessioni, che sottolineano l'importanza di includere la letteratura parrasiana (come quella di molti altri protagonisti dell'Umanesimo rinascimentale) in una bibliografia sui Telesio.

1) La prima riguarda l'Accademia Cosentina: cioè quella che in un primo momento fu nota come Accademia Parrasiana, fondata (nel 1511-1512) dallo stesso Parrasio, il quale fu precettore e maestro di molti degli intellettuali e dei letterati che costituirono in seguito il nuovo nucleo dell'Accademia, nella cosiddetta 'seconda fase', cioè a Napoli, presso la villa dei fratelli Martirano, a partire dalla prima metà degli anni 1530.²

11) La seconda connessione riguarda la presenza di Parrasio in due luoghi cruciali per la formazione e l'attività letteraria di Antonio e Bernardino: e cioè, Napoli, da una parte, e Roma, dall'altra. Giova ricordare che presso lo *Studium urbis*, nel 1515, Parrasio fu chiamato da Leone X a ricoprire la cattedra di retorica, carica che mantenne fino al 1519, negli stessi anni in cui Agostino Nifo e Paolo Giovio tenevano rispettivamente le cattedre di filosofia e di morale. E proprio Roma e lo *Studium* costituiscono l'ambiente della prima formazione di Bernardino: negli anni compresi tra il 1522 e il 1527 Antonio Telesio occupa presso lo *Studium* la cattedra che era stata di Parrasio, ed è plausibile pensare che il giovane Bernardino seguisse i corsi tenuti dallo

¹ Ivi, p. 47 sgg.; ma anche A. PAGANO, *Antonio Telesio*, Nicotera, Istituto Editoriale Calabrese, 1935².

² Il primo documento attestante l'esistenza di un'istituzione culturale in cui si possano individuare i prodromi di quella che poi prese in nome di Accademia Cosentina è una lettera di Parrasio, scritta intorno al 1512, indirizzata al barone di Belmonte Vincenzo di Tarsia, padre del celebre poeta e futuro membro dell'Accademia Galeazzo di Tarsia. Nella lettera Parrasio fa un preciso riferimento all'esistenza di una scuola per l'educazione della gioventù cosentina: «Remittiret aliquid de iudicio suo Lucius, et qui Lucio subscripsit, Cicero, si viverent hac aetate, iuventutemque Consentinam bonarum artium studiis cum quavis Italiae civitate certantem viderent» (S. MATTEI, *Quaesita per epistolam*, Neapoli, Simonis Fratribus, 1771, p. 110).

zio in quegli anni.¹ Non c'è dubbio che nel quinquennio che va dal 1522 al 1527 le biografie dei Telesio finiscano col convergere, avendo Bernardino dovuto frequentare, di riflesso, gli stessi ambienti culturali (lo *Studium*, la corte papale, il *milieu* di Giovio, la cerchia dei Martirano) frequentati dallo zio.²

III) La terza connessione riguarda la 'seconda fase' dell'Accademia, che prese vita, non più a Cosenza ma a Napoli, presso la dimora dei Martirano, a partire dal 1530-1531. All'epoca, Parrasio è già morto da un decennio: ma è ancora il suo nome a risuonare nelle riunioni tenute nella villa di Leucopetra, e nelle epistole, nei sonetti e nelle odi che gli furono dedicate in quegli anni. In qualche modo, a distanza di un decennio dalla sua morte e di un ventennio dalla nascita, a Cosenza, di una scuola di greco e di latino, Parrasio diventava una sorta di 'padre fondatore' della nuova comunità di intellettuali, calabresi e napoletani, che prese a riunirsi regolarmente nella villa Martirano.³ Ora, il fatto che questa nuova *koinè* di studiosi e di letterati continui a riferirsi a Parrasio come ad un padre intellettuale, è un segno eloquente, non solo della trasformazione della *natura* stessa dell'Accademia (la quale, da semplice *gymnasium*, diventa uno dei centri nevralgici dell'intellettualità napoletana), ma anche della natura *enciclopedica* del tipo di conoscenze richieste all'intellettuale del tempo. È pur vero che Parrasio non si occupò mai, al contrario di un autore come Pontano, di questioni squisitamente filosofiche o scientifiche al di fuori del suo mestiere di filologo e di «cacciatore di manoscritti», che esercitò per tutta la sua vita.⁴ Ma è anche vero che nella biblioteca parrasiana, trasferita a Napoli dopo la sua morte, era possibile trovare opere non solo della poesia classica, ma anche della filosofia e della scienza antiche: Platone e Senofonte, Diogene Laerzio e Cicerone, Seneca e Ovidio, Proclo e Tertulliano, Aristotele e Boezio; e poi ancora, Tolomeo e Strabone, Pausania e Manilio; gli *Elementi* di Euclide; il

¹ Una prova della presenza di Antonio a Roma con incarichi accademici viene da P. GIOVIO, il quale negli *Elogia veris clarorum virorum imaginibus* (1546) afferma che Antonio avrebbe «tenuto un corso su Orazio all'Università di Roma, con affabilità e delicata sensibilità» (*Elogi dei letterati illustri*, a cura di F. Minonzio, Torino, Einaudi, 2006, p. 338). Il frutto di queste lezioni fu parzialmente edito nella *Antonii Thilesii Consentini In Odas Horatii Flacci auspicia ad iuventutem Romanam*, Romae, apud F. Minitium Calvum, 1527.

² Altre figure correlate dell'ambiente romano sono Vittoria Colonna (1490-1547), a Roma nel 1520 e nel 1527; Tommaso De Vio (Cajetanus), a Roma nel 1524 e nel 1527; Agostino Nifo, titolare della cattedra di Filosofia presso lo *Studium* dal 1515 al 1519; Matteo Giberti, datario papale già sotto Leone X (anche se negli anni 1522-1527 si trova a Roma solo per brevi periodi). Il sopracitato Giovio fu titolare della cattedra di Filosofia morale presso lo *Studium*, 1514-1519, e poi ancora nel 1523-1527 e nel 1540-1549. È utile ricordare che la cerchia di Vittoria Colonna era in contatto anche col Giovio.

³ Sulla risonanza riscossa dall'umanista calabrese presso l'ambiente napoletano, cfr. il saggio di C. FANELLI, *infra*, p. 123 sgg., nonché il mio *Parrasio in Calabria e la fondazione dell'Accademia Cosentina (II)*, in corso di stampa.

⁴ L'espressione è di S. e A. GRAFTON, *op. cit.*, p. 46.

De rerum natura di Lucrezio;¹ e infine, testi di medicina, di biologia e di storia naturale greca e latina.² C'è un famoso passo del *Commento* parrasiano all'*Ars poetica* di Orazio, pubblicato da Bernardino Martirano nel 1531, che indica chiaramente il tipo di conoscenze necessarie sia al poeta che al filologo:

Quemcumque autem poetam rerum omnium peritum esse oportet, ut de una quaque re possit copiose dicere. Mores populorum, consuetudines, iura, terrestrium, maritimarumque cognitiones urbium, locorumque descriptiones, agriculturam, rem militarem, clarorum virorum dicta factaque pernoscat, graphidos peritus sit, geometriae eruditus, architecturam edoctus, musicam sciat, scientiam cum naturae et morum, tum disserendi calleat, medicinae non ignarus, iuriconsultorum responsa teneat, astrologiam, coelique rationes compertas habeat.³

C'è un ultimo punto della biografia parrasiana che merita di essere preso in considerazione, perché getta luce sulle biografie di Antonio e di Bernardino e sulla storia dell'Accademia Cosentina. Questo punto riguarda la data di morte di Parrasio. Per stabilire quest'ultima, gli studiosi dispongono di due documenti chiave: il testamento di Parrasio, con le date di due successive redazioni (18 settembre e 29 novembre 1521), e l'inventario della sua biblioteca, fatto redigere il 6 dicembre 1521.⁴

Queste date cambiano di molto le cose. Ad esempio, mentre Fiorentino, che fa morire Parrasio nel 1534, suppone che l'Accademia Cosentina proseguiva indisturbata sotto la sua guida sino a quella data, la retrodatazione della morte di Parrasio ci costringe a fare i conti con una prevedibile interruzione delle attività dell'Accademia dopo il 1521, e ci induce a pensare che la cosiddetta 'seconda fase' dell'Accademia, di cui lo stesso Fiorentino parla, non abbia avuto luogo prima del trasferimento della maggior parte dei suoi primi membri, ex allievi o *auditores* a Napoli, sotto il patronato dei fratelli Martirano, che scelsero, come ho già detto, la dimora di Portici come luogo ideale per gli incontri fra gli intellettuali cosentini, i letterati napoletani, e l'aristocrazia e la classe dirigente del Vicereame di Napoli.⁵

¹ In due esemplari: l'uno, di Teodoro De Ragazonibus, annotato dal Pontano e dallo stesso Parrasio; l'altro, nell'edizione di Gian Battista Pio o di Hieronimus Avancius. Cfr. M. PALADINI, *Parrasio e Lucrezio*, «Vichiana», IV, 2000, 1, pp. 95-118.

² C. TRISTANO, *La biblioteca di un umanista calabrese: Aulo Giano Parrasio*, Manziana, Vecchiarelli, 1989; «Molto più preziosi dell'oro». *Codici di casa Barzizza alla Biblioteca Nazionale di Napoli*, a cura di L. Gualdo Rosa, S. Ingegno e A. Nunziata, Napoli, Luciano, 1996; *Parrhasiana*, a cura di L. Gualdo Rosa, L. Munzi, F. Stok, Napoli, Arte Tipografica, 2000; *Parrhasiana II*, a cura di G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, Napoli, IVO, 2002; *Parrhasiana III*, a cura di G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005.

³ F. D'EPISCOPO, *Aulo Giano Parrasio, fondatore dell'Accademia Cosentina*, Cosenza, Pellegrini, 1982, p. 45.

⁴ Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. Neap. Lat. 61, olim Vind. Lat. 5559, cc. 28r-32r. Una trascrizione del testamento si trova in C. TRISTANO, *op. cit.*, pp. 43-53.

⁵ Sul cenacolo letterario di Leucopetra, cfr. E. IMBROGNO, *Un episodio di mecenatismo all'om-*

È pur vero che questo cambio di prospettive sulla periodizzazione dell'Accademia e della biografia parrasiana non cambia nella sostanza quello che già Fiorentino aveva intuito essere l'unico, più importante maestro di Bernardino, e cioè l'insigne poeta, lo zio Antonio. E tuttavia questa nuova data costringe a guardare con attenzione l'intera produzione letteraria di quegli intellettuali, di quelle figure che, da Parrasio ai Martirano, passando per Antonio Telesio, costituirono il punto di riferimento più importante della prima formazione del giovane filosofo.

Mi limiterò qui a citare solo alcuni passi degli scritti di Antonio, in cui ritroviamo alcuni *loci* classici di quel naturalismo e di quel filoellenismo che da Cardano e Ficino giunge a Campanella, e dunque allo stesso Bernardino.

Dell'opera di Antonio non si può trascurare la serie dei *Poemata* che già colpì l'attenzione di Fiorentino; ma altrettanto importanti sono altri due scritti, che non possono non avere stimolato la fantasia del giovane Bernardino. Il primo è il piccolo trattato *De coloribus* che fu pubblicato per la prima volta a Venezia, nel 1528, quando Antonio fu chiamato ad insegnarvi dal Consiglio dei Dieci. Il secondo è l'*Imber Aureus*, un poema tragico sul mito di Danae che fu pubblicato nel 1529, e che costituisce uno dei migliori frutti della produzione poetica di Antonio.

Il *De coloribus* non è una trattazione filosofica sui colori, bensì un'analisi sull'uso dei nomi dei colori in letteratura. Antonio lo dichiara apertamente nell'*incipit* del testo: «Dicam aliquid de Coloribus in hoc libello: non quidem unde conficiantur, aut quae sit eorum natura: neque enim Pictoribus haec traduntur, aut Philosophis: sed tantum Philologis, qui Latini sermonis elegantiam studiose inquirunt».¹ Di questo scritto è importante notare il primo capitolo, *Caeruleus*, e la fine del cap. XIII, l'*Epilogus*. Leggiamo dal cap. I:

Exordiar primum a caeruleo: quo nisi natura ipsa maxime gauderet, nunquam profecto deorum hoc domicilium, *Continuo circum complexu cuncta coerces, specie tam laeta universum exhilarasset.*²

Qui si nota, oltre all'implicita presa di distanze dalla concezione lucreziana dello spazio, l'eco di alcuni passi del *De natura deorum* di Cicerone. In particolare, il parallelismo testuale col passo 102 del libro II, e un'affinità tematica con il passo 48 dello stesso libro:

bra di Carlo V: ville e raccolte d'arte dei fratelli Martirano, in *Dal Vicereame a Napoli. Arti e lettere in Calabria tra Cinque e Seicento*, a cura di I. Di Majo, Napoli, Paparo, 2004, pp. 13-69; e il saggio di C. FANELLI, *infra*, p. 123 sgg.

¹ A. TELESIO, *De coloribus* (1528), in *Antonii Thylesii Consentini Opera*, a cura di F. Daniele, Neapoli, Fratres Simonii, 1762, p. 171.

² *Ibidem*.

Restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus *omnia cingens et coercens caeli complexus*, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi, in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos definiunt.¹

hanc aequabilitatem motus constantiamque ordinum in alia figura [quam globus] non potuisse servari [...]. Itaque nihil potest esse indoctius, quam quod a vobis [physici] affirmari solet. Nec enim hunc ipsum mundum pro certo rotundum esse dicitis; nam posse fieri, ut sit alia figura, innumerabilesque mundos alios aliarum esse formarum.²

Altrettanto importante, nel passo citato, è l'uso dei termini *gauderet, laeta, exhilarasset*, che rinviano all'idea di una natura senziente, che gode, sente, gioisce, si diletta, si allieta delle sue stesse forme sensibili.³ Antonio torna sul tema nell'*Epilogus*:

Videtur ad extremum natura *amare* Caeruleum: eo enim ut initio diximus, Mare *collustravit*, ac Caelum ipsum quod numquam stellis fulgentibus *ornasset*, nisi eadem quoque Fulvo maxime *delectaretur*. [...] Viridem, Pullum, atque Album Naturae *gratum* esse nemo potest dubitare. [...] *Gaudet* igitur rerum mater colore Nigro, quam a Rubro nihil *abhorrere*, hominum, ac ceterorum animantium sanguis facile declarat.⁴

L'uso dei verbi *collustrare* e *delectare* evoca un celebre passo dell'*Orator ad Marcum Brutum* di Cicerone, precisamente il cap. 11.⁵ Mentre l'uso, nello stesso *Epilogus*, dei verbi *collustrare* e *ornare*, si richiama ad un altro verbo, *pingere*, utilizzato da Antonio nel cap. IIII, a proposito del colore *leucophaeus*, in cui emerge chiaramente l'idea di una natura animata dalla vitalità crea-

¹ M. T. CICERONE, *De natura deorum*, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di D. Lassandro e G. Micunco, vol. III, Torino, Utet, 2007, II.XL.102, pp. 283-285. Cfr. ivi, II.XV.40, pp. 233-235: «Nam solis et candor inlustrior est quam ullius ignis, quippe qui in immenso mundo tam longe lateque conluceat». Sull'idea di una natura «universale nella sua integrità e comprensione di ogni cosa» (*communemque rerum naturam universam atque omnia continentem*), che «rinserra e contiene tutte le nature» (*quod omnis naturas ipsa cohibet et continet*), I.XV.39, II.XII.36, II.XLV.116, pp. 136-137, 230-231, 298-299.

² Ivi, II.XVIII.48, p. 241.

³ Ivi, II.XL.102, pp. 284-285: «E quibus [igneae formae] sol, cuius magnitudine multis partibus terra superatur, circum eam ipsam volvitur, isque oriens et occidens diem noctemque conficit et modo accedens tum autem recedens binas in singulis annis reversiones ab extremo contrarias facit, quarum in intervallo tum quasi tristitia quadam contrahit terram tum vicissim laetificat ut cum caelo hilarata videatur».

⁴ A. TELESIO, *De coloribus*, cap. XIII, p. 22, in *Antonii Thylesii Consentini Opera*, cit., pp. 187-188. Si segnala anche l'eco di un passo del *De duplici copia verborum ac rerum* (1512) di D. ERASMUS: «Gaudet ipsa natura vel in primis varietate, quae in tam immensa rerum turba nihil usquam reliquit, quod non admirabili quodam varietatis artificio depinxerit» (Lugduni, A. Vincentium, 1551, lib. I, cap. VIII, p. 11).

⁵ M. T. CICERONE, *Orator ad Marcum Brutum*, in *Opere Retoriche*, vol. I, a cura di G. Norcio, Torino, Utet, 1976, II.36, pp. 814-815: «In picturis alios horrida, inculta, opaca, contra alios nitida, laeta conlustrata delectant». Cfr. IDEM, *De Oratore*, III.LI.197, ivi, pp. 564-565: «Ars enim cum a natura profecta sit, nisi natura moveat ac delectet, nihil sane egisse videatur».

trice dell'artista: «Est et color Albi Nigrique particeps, a Graecis inde *Leucophaeos*, voce iam a nostris usurpata, vocatus. Genus est id coloris Nativi, non enim inficitur, sed ovis ipsa sic Natura quasi pingitur».¹ Anche questa suggestione ricorre più volte nelle pagine del *De natura deorum*. Sempre nel libro II, leggiamo ai testi 35 e 57:

naturam suo quodam itinere ad ultimum pervenire, atque ut pictura et fabrica ceteraque artes habent quendam absoluti operis effectum, sic in omni natura ac multo etiam magis necesse est absolvi aliquid ac perfici.²

Zeno igitur naturam ita definit ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere; quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat id multo artificiosius naturam efficere, id est ut dixi ignem artificiosum magistrum artium reliquarum.³

Sin qui, le fonti latine (solo alcune) del *De coloribus*. Non mi fermerò sui versi dell'*Imber Aureus*, composto da Telesio durante il soggiorno a Venezia, per confermare il valore letterario e filosofico della produzione telesiana. Lo stesso spessore troviamo, come già Fiorentino ebbe modo di osservare, nelle palesi assonanze, all'interno dei *Poemata*, con l'idea (già lucreziana e pliniana) di una *natura omniparens*.⁴

La cifra filosofica e poetica della produzione letteraria di Antonio permette di aggiungere un prezioso tassello alla ricostruzione della bibliografia telesiana. Proprio intorno all'opera di Antonio Telesio, la letteratura recente ha sfornato nell'ultimo ventennio una serie importante di studi, e due lodevoli traduzioni (l'una tedesca, l'altra inglese) dell'*Imber aureus* e del *De coloribus*.⁵ Non è il caso di insistere sul fatto che il numero di studi e di edi-

¹ A. TELESIO, *De Coloribus*, cap. IIII, p. 7, *Albus*, in *Antonii Thylesii Consentini Opera*, cit., p. 176.

² M. T. CICERONE, *De natura deorum*, II.XIII.35, p. 231.

³ Ivi, II.XXII.57, p. 247.

⁴ A. TELESIO, *Cicindela* («Omniparens Natura, hominum rerumque Creatrix»); *Somnia* («Omnia quae rerum lusit Natura Creatrix»); *Flosculus* («matris / Naturae»), in *Antonii Thylesii Consentini Opera*, p. 77, l. 20; p. 98, l. 21; p. 89, l. 23. Cfr. *Anas*, p. 101, l. 26; *Testudo coelestis*, pp. 90-91, ll. 1-11; *Microcosmos*, p. 97, ll. 1-8. Rinvio al saggio di A. OTTAVIANI, *infra*, p. 139 sgg.

⁵ A. TELESIO, *Imber aureus*. *Mit einer Einleitung zu den antiken Voraussetzungen der Tragödie*, a cura di J.-W. Beck, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000; IDEM, *On Colour 1528*, a cura di R. Osborne, London, Micro Academy, 2002. È in preparazione un'edizione italiana del *De coloribus*, a cura di E. Sergio e A. Ottaviani. Sugli studi più recenti, cfr. J. GAGE, *Color and Culture: practice and meaning from antiquity to abstraction*, London, Thames and Hudson, 1993 (tr. it. *Colore e cultura: usi e significati dall'antichità all'arte astratta*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2001; tr. fr. *Couleur & culture: usages et significations de la couleur de l'antiquité à l'abstraction*, a cura di A. Bechard-Leaute e S. Schvalberg, Paris, Thames & Hudson, 2008); R. H. TERPENING, *Lodovico Dolce, Renaissance man of letters*, Toronto, University of Toronto Press, 1997 (su Antonio Telesio, pp. 159-161, 251-252, 284); R. OSBORNE, *Latin terms for pigments and dye colours*, «Journal of the Society of Dyers and Colourists», CXVI, 2000, 11, pp. 336-338; IDEM, *Telesio's dictionary of Latin color terms*, «Color Research and Application», XXVII, 2002, 3, pp. 140-146; IDEM, *Books on Colour 1500-2000*, United States of America, Universal Publishers, 2004.

zioni delle opere dell'umanista cosentino, in Italia, non abbia ancora reso giustizia di una delle istituzioni intellettuali del Rinascimento italiano, a cui i protagonisti della *respublica literaria* attribuirono subito un altissimo valore: basti guardare la lunga serie di edizioni e menzioni del *De coloribus* nella letteratura europea, da Ludovico Dolce a Johann Wolfgang Goethe.

La rilevanza culturale del pensiero e della fortuna di Antonio Telesio per la ricostruzione della biografia intellettuale di Bernardino consente di mettere in relazione quest'ultimo non solo con la tradizione della scienza moderna, ma anche con la tradizione umanistica, dalla quale fuoriuscì, quasi come per *generatio aequivoca*, la filosofia naturale telesiana. In verità, attraverso il breve spaccato delle biografie di Parrasio e di Antonio, si è messa in luce l'esistenza di linee di continuità tra il vissuto di questi ultimi e la vicenda intellettuale di Bernardino; linee di continuità che, se da una parte avvicinano le biografie degli autori, dall'altra *non* possono stabilire in maniera *univoca* il debito culturale di Bernardino. Altre sono e possono essere state le sue scelte di lettura, dopo l'intuizione iniziale, la strategia, sia retorica che scientifica, di una filosofia della natura *iuxta propria principia*, presente già *in nuce* nelle pagine di Antonio; scelte, dunque, che il giovane Bernardino può avere effettuato anche in completa autonomia, all'indomani della scomparsa (che non potè non essere dolorosa, traumatica) dello zio Antonio, ossia, di colui che, dagli otto ai venticinque anni, costituì il riferimento costante, morale e intellettuale, scientifico e umano, del giovane filosofo.

STUDIA HUMANITATIS E TEATRO PRIMA DI TELESIO: TRA COSENZA E L'EUROPA

CARLO FANELLI

Lo scopo del presente contributo è quello di fornire un quadro storico dell'ambiente culturale in cui Bernardino Telesio ricevette la sua prima formazione umanistica e in cui operarono diversi intellettuali legati alla prestigiosa Accademia Cosentina. Si tratta, nella maggior parte dei casi, di personalità non direttamente collegate alla filosofia o alla scienza, la cui attività è comunque riconducibile a quel particolare *milieu* letterario al quale appartengono classicisti come Coriolano Martirano, fratello del più noto poeta petrarchista Bernardino Martirano,¹ e Antonio Telesio, zio e precettore del giovane Bernardino.

¹ Bernardino fu segretario della cancelleria reale di Carlo V a Napoli dal 1525 al 1548, anno della sua morte, e, sempre nel '25, ottenne la prebenda di doganiere in Altomonte (Arch. di Stato di Napoli, *Collaterale privilegiorum*, vol. xvii, f. 32r, l'atto è firmato F. Chalon). Probabilmente Bernardino ottenne l'importante ufficio grazie alla contestuale elezione di suo padre Giambattista a reggente della *Magna curia cunctorum*, sotto Carlo V. Cfr. *Catalogus regentium magnae curiae cunctorum*, vol. iii, 4, n° ord. 55; V. TOPIUS, *De origine omnium tribunalium urbis Neapolis*, Napoli, Savij, 1655; F. POMETTI, *I Martirano*, «Memoria della Reale Accademia dei Lincei», ccxciii, 1896, p. 16; D. CASTIGLIONE-MORELLI, *De Patricia consentina*, Venetiis, typis Hieronymi, 1713, p. 76; G. SAMBIASI, *Ragguaglio di Cosenza e di trent'una sue nobili famiglie*, Napoli, per la vedova di Lazaro, 1639, p. 102. Dal *Necrologio* di S. Domenico Maggiore sappiamo la data della sua morte: «Bernardinus Martiranus Regis Collateralis Consiliarius, et secretarius Regni obiit Neapoli die 16 novembris 1548 hora noctis sequentis prima, et die 17 eiusdem mensis humatus fuit in Ecclia S. Dom.ci de Neap. subter sacristiam a parte hist. veteris Testamenti sub corpus Dñi Hieronymi Martirani eius germani». Bernardino fu allievo di Aulo Giano Parrasio e autore della prefazione al commento parrasiano all'*Ars poetica* di Orazio, di alcuni versi latini compresi nei *Variorum poematum* di Giano Anisio e di due poemetti (postumi) in ottava rima, *Aretusa* e *Polifemo*. L'*Aretusa* fu pubblicato a Venezia da Antonio Terminio nel 1563 (B. MARTIRANO, *Il pianto d'Aretusa*, a cura di T.R. Toscano, Napoli, Loffredo, 1993). Il testo del poemetto è stato rivisto e collazionato con una versione manoscritta, più completa e aderente alla *intentio auctoris*, ritrovata da Toscano presso la Bayerische Staatsbibliothek di Monaco, appartenente alla collezione di Johann Albrecht Widmanstetter. Introvabile è il manoscritto di un'altra opera di Bernardino Martirano, *Amori di Ismene*, nota dall'epistolario di Coriolano e ricordata dal Tansillo nelle *Stanze a Bernardino Martirano*. Di un'inedita *Delle famiglie di Napoli e di Cosenza* di Bernardino Martirano fa cenno il capitolo *Di Giano Parrasio e di altri autori cosentini del XVI secolo*, cc. 69r-76v della *Istoria della città di Cosenza* di Sertorio Quattromani, ms. 20187 della Biblioteca Civica di Cosenza. Cfr. S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F.W. Lupi, Cosenza, Centro Editoriale e Librario dell'Università degli Studi della Calabria, 1999, p. 259. Del manoscritto contenente il *Commentariolum de aliquibus antiquioribus patriciis consentinis familiis* di Bernardino Martirano, che riecheggia un fantomatico e pro-

1. CENNI BIOGRAFICI SU CORIOLANO MARTIRANO

Nella celebre nota al lavoro di Francesco Pometti, Benedetto Croce integra i fugaci riferimenti ai Martirano contenuti nelle storie letterarie di Girolamo Tiraboschi e di Pietro Napoli Signorelli.¹ Come gli riconosce Croce, Pometti è riuscito a fissare la data e il luogo di nascita di Coriolano Martirano, avvenuta nel 1503 a Cosenza.² Il riscontro è tratto dal documento del 3 giugno 1530,³ nel quale Clemente VII, «nullo supplicante», lo aveva nominato vescovo di S. Marco Argentano (vicino Cosenza), «anno 27^o aetatis suae», in sostituzione del deceduto Ludovico de Amato.⁴ Prima dell'investitura ecclesiastica, che lo portò al Concilio di Trento, Coriolano aveva ottenuto nel 1529, per intercessione del fratello Bernardino, l'incarico di Doganiere

babilmente inesistente *De rebus consentinis*, fa cenno F. POMETTI, *op. cit.*, p. 11. Si veda anche V. TISANO, *Formazione e scelte linguistiche di un corrispondente meridionale del Bembo: Bernardino Martirano*, in *Lingue e culture dell'Italia meridionale (1200-1600)*, a cura di P. Trovato, Roma, Bonacci, 1993, pp. 327-344. L'altro poemetto di Bernardino, *Polifemo*, è stato pubblicato nel 1874 da F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio ossia studi storici su l'idea di natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1872-1874, II, pp. 426-465. Il ms. XIII C 65 della Biblioteca Nazionale di Napoli, contenente il *Polifemo gigante ciclope*, è ricordato da F. POMETTI, *op. cit.*, p. 11. Del poemetto di Bernardino si fa cenno nelle *Epistolae Familiares* di Coriolano alla c. 21r, oltre che del *Cyclops*; ma quest'ultimo altro non è che la traduzione dell'omonimo dramma satiresco di Euripide, compreso negli scritti editi nel 1556, di cui Coriolano parla anche in una lettera a Telesio, c. 32v. Secondo E. RAIMONDI (*Il petrarchismo nell'Italia meridionale*, in *Petrarchismo e pregongorismo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1973, pp. 95-123) Bernardino, che aderisce al petrarchismo meridionale di inizio '500, fu «personaggio centrale [...] nella cultura letteraria napoletana prima del '50». Sui Martirano v. anche T. R. TOSCANO, *Letterati corti accademie. La letteratura a Napoli nella prima metà del Cinquecento*, Napoli, Loffredo, 2000, e le voci di E. VALERI nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2008, vol. 71, pp. 336-344. Nulla aggiungono A. PIROMALLI, *La letteratura calabrese*, vol. 2, Cosenza, Pellegrini, 1996², pp. 108-110, e P. CRUPI, *Storia della letteratura calabrese. Autori e testi*, vol. 2, Cosenza, Periferia, 1994, pp. 42-47.

¹ B. CROCE, *I fratelli Martirano* (1897), in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Napoli, Ricciardi, 1942, pp. 73-78; G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, III, Napoli, 1781, pp. 256 sgg.; P.D. NAPOLI SIGNORELLI, *Vicende della coltura delle Due Sicilie*, Napoli, Orsini, 1810, IV, p. 391; IDEM, *Storia critica dei teatri*, Napoli, Orsini, 1813.

² B. CROCE, *op. cit.*, p. 378; F. POMETTI, *op. cit.*, pp. 47, 64-65, 67. Bernardino sarebbe morto il 27 agosto 1557, come risulta dal necrologio di S. Domenico Maggiore in Napoli, a cui fanno riferimento alcune postille manoscritte di un ignoto domenicano nelle *Addizioni copiose di Leonardo Nicodemi alla Biblioteca napoletana del dottor Niccolò Toppi*, Napoli, S. Castaldo, 1683, f. 70: «Die 27 mensis Augusti 1557 obiit Dñus Coriolanus Martiranus Episcopus sancti Marci, olim secretarius Regni, et sepultus est in Ecclā nra sub sacristia ante finestram, et inter eius sepulturam, et parietem mediant duo alia sepulcra».

³ Archivio Vaticano, Schedario universale dei vescovi, n. 23; *Regesto Vaticano per la Calabria*, 5 voll., a cura di F. Russo, Roma, Gesualdi, 1974-1979, III, docc. 16875, 16876; F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium, Tomus primus, complectens Ecclesias Sanctae Romanae Sedi immediate subjectas, Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1721, p. 879.*

⁴ Archivio Vaticano, Schedario universale dei Vescovi, n. 23, 838-1515, 9 feb. 1529.

del maggior fondaco di Gaeta,¹ incarico che molto probabilmente rifiutò,² allettato dalla prestigiosa carica ecclesiastica.

Prima del suo trasferimento a Napoli, ove studiò legge e filosofia nei primi anni '30 del '500, Coriolano ricevette la sua prima educazione nella città natale da uno sconosciuto Lattanzio, come egli stesso scrive nel suo epistolario, ed è probabile che, giovanissimo, abbia avuto contatti col cenacolo umanistico radunato intorno ad Aulo Giano Parrasio,³ maestro di suo fratello Bernardino. L'anziano umanista era tornato definitivamente nella cittadina calabrese nel 1520-21, ove morì nel novembre del 1521,⁴ lasciando in eredità la sua preziosa biblioteca ad Antonio Seripando.⁵

2. LA BIBLIOTECA DEI MARTIRANO A LEUCOPETRA

Fissata dimora a Napoli, i due fratelli Martirano abitarono una villa a Portici, battezzata Leucopetra,⁶ ritrovo di amici e letterati, e per tale motivo da alcuni definita «Accademia Martirano».⁷ Sulla descrizione dell'edificio,

¹ «Regio assenso [...] per morte di Tommaso Gattola e per meriti di Bernardino Martirano Secretario Regio e fratello di detto Coriolano», Archivio di Stato di Napoli, *Collaterale privilegiorum*, vol. XVIII, f. 83, 3 mar. 1529, firmato F. Chalon.

² F. POMETTI, *op. cit.*, pp. 48-49.

³ Nella dedica a Benedetto Accolti dell'edizione parrasiana dell'*Ars poetica* di Orazio, Bernardino afferma: «Parrhasius civis, et praeceptor meus, vir magno ingenio, et doctrina». Cfr. CORIOLANI MARTIRANI COSENTINI *Epistolae familiares*, Napoli, Simonetta, 1556, c. 8v.

⁴ Come è stato dimostrato da C. TRISTANO, *La biblioteca di un umanista calabrese: Aulo Giano Parrasio*, Manziiana, Vecchiarelli, 1989, p. 9, e da E. SERGIO, *Parrasio in Calabria (1511-1515) e la fondazione dell'Accademia Cosentina*, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia, Università della Calabria, xxiii, 2007, pp. 419-436, riparando all'errore in cui erano primariamente incorsi S. SPIRITI (*Memorie degli Scrittori Cosentini*, Neapoli, De' Muzj, 1750), S. MATTEI (*Quaesita per epistolam*, Neapoli, Simonis Fratribus, 1771), e poi F. FIORENTINO (*op. cit.*, I, p. 33) e F. POMETTI (*op. cit.*, p. 19).

⁵ Trasferitosi a Milano nel 1499, Parrasio venne a contatto col greco Demetrio Calcondila (del quale sposò la figlia Teodora), traduttore di Euripide e Sofocle, nelle edizioni pubblicate rispettivamente a Milano nel 1493 e a Venezia nel 1501. Dal Calcondila, tra le altre cose, ottenne materiale librario per la sua biblioteca. Cfr. F. LO PARCO, *Aulo Giano Parrasio. Studio biografico-critico*, Vasto, Anelli, 1899, pp. 33, 41, 61-62. Il testamento di Parrasio comprende anche un inventario dei volumi fatto redigere dalla moglie, Teodora Calcondila, prima della donazione. Successivamente i libri andarono in possesso del cardinale Gerolamo Seripando, fratello di Antonio, e da questo trasferiti nella biblioteca del convento agostiniano di S. Giovanni a Carbonara di Napoli. Il testamento e l'inventario, insieme ad un'analisi del materiale librario oggi custodito presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, si trova in C. TRISTANO, *op. cit.*, pp. 43-49. Sulla biblioteca napoletana degli Agostiniani si veda D. GUTIERREZ, *La biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, «Analecta Augustiniana», xxix, 1966, pp. 59-212.

⁶ Si tratta della grecizzazione del toponimo «Pietrabanca», che designava al tempo la località dove la villa era collocata, sostituendo l'originale «sguazzatoio» (F. POMETTI, *op. cit.*, p. 36, nota 1).

⁷ C. MINIERI RICCIO, *Biografie degli accademici Alfonsini*, Napoli, Sellitti, 1875, p. 143.

menzionato nell'epistolario di Coriolano¹ e nell'*Aretusa* di Bernardino,² si sofferma Pometti.³ Nella villa fu ospitato anche l'imperatore Carlo V, di ritorno dalla vittoria di Tunisi. Quest'ultimo, dopo essersi fermato a Cosenza dal 7 al 9 novembre,⁴ giunse alle porte di Napoli il 22 novembre 1535, stando alcuni giorni a Leucopetra prima dell'allestimento dei preparativi per il suo ingresso a Napoli⁵. Questo particolare dimostra che i due calabresi godettero di una certa considerazione da parte dell'imperatore, ricambiata con l'assoluta fedeltà alla causa imperiale, che sarà espressa, nel caso di Coriolano, nelle posizioni che assumerà al Concilio di Trento.⁶

La villa di Portici fu anche il luogo in cui i Martirano raccolsero una preziosa biblioteca. Il loro interesse per i libri, condiviso con l'orientalista tedesco Johann Albrecht Widmanstetter, di cui si dirà oltre, è stato portato alla luce da Carlo Vecce.⁷ Incontrato Jacopo Sannazaro a Napoli poco prima della sua morte (1533),⁸ Widmanstetter ne approfondì la conoscenza del patrimonio librario proprio grazie al legame con Coriolano, nel frattempo venuto in possesso, «con il decisivo appoggio politico di Bernardino», di «parte dei manoscritti classici di Sannazaro». La prova del passaggio dei manoscritti sannazariani nelle mani di Bernardino è la nota di possesso «Martirani et doctorum amicorum», impressa sul Viennese 3261.⁹ Lo stesso Bernardino

¹ Nell'epistolario di Coriolano si possono leggere (lettera XLII) alcune «*leges geniales*» inviate al fratello, circa le attività da svolgere nel ninfeo della villa.

² B. MARTIRANO, *Il pianto d'Aretusa*, cit., pp. 74-79.

³ F. POMETTI, *op. cit.*, pp. 36-46. Cfr. B. AGOSTI, *Elementi di letteratura artistica calabrese del XVI secolo*, Brescia, L'obliquo, 2001, pp. 19-23.

⁴ Cfr. *Il segnalato et bellissimo apparato nella felicissima entrata di la Maestà Cesaria in la nobil città di Cosenza facto con lo particular ingresso di essa Maestà ordinatissimamente descritto*, Napoli, 1536, trascritto in D. ZANGARI, *L'entrata solenne di Carlo V a Cosenza*, Napoli, Gaspere Casella Editore, 1940, dove Bernardino Martirano è indicato come destinatario dello scritto. Il testo è stato emendato in B. AGOSTI, *op. cit.*, pp. 45-51. F. Russo (*Storia della Arcidiocesi di Cosenza*, Napoli, Rinascita Artistica, 1958, pp. 468-469) sostiene che il vescovo che ricevette a Cosenza Carlo V fu proprio Coriolano Martirano.

⁵ Per ulteriori dettagli, E. IMBROGNO, *Un episodio di mecenatismo all'ombra di Carlo V: ville e raccolte d'arte dei fratelli Martirano*, in *Dal Vicereame a Napoli. Arti e lettere in Calabria tra Cinque e Seicento*, a cura di I. Di Majo, Napoli, Paparo edizioni, 2004, pp. 13-69.

⁶ L'orientamento filo-imperiale dei Martirano era già stato segnalato da F. POMETTI, il quale, relativamente all'atteggiamento assunto da Coriolano al Concilio scrive: «l'opera sua a Trento fu intesa a favorire i disegni dell'imperatore, come ne fanno testimonianza i frequenti accenni a *Lettere cesariane*, la lettera al Legato, il viaggio nella Spagna e la lettera al cardinale Granvella, nella quale si lagna che i suoi servizi, per opera di invidiosi, non fossero stati adeguatamente apprezzati dall'imperatore» (*op. cit.*, p. 64).

⁷ C. VECCE, *Gli zibaldoni di Jacopo Sannazaro*, Messina, Sicania, 1998, pp. 168-177.

⁸ Ivi, p. 168. C. DE FREDE, *L'orientalista Johann Albrecht Widmanstetter e i suoi rapporti con i Pontaniani del '500*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», xxxii, 1983, p. 288.

⁹ C. VECCE, *Jacopo Sannazaro in Francia. Scoperte di codici all'inizio del XVI secolo*, Padova, Antenore, 1988, p. 168. Vecce riporta una curiosa notizia di Bernardino a caccia di codici da 'salvare' durante il sacco di Roma, rintracciata nella prefazione di Francesco Sirigatti al *De triplici ortu et occasu imaginum secundum poetas*, Neapoli, J. Sultzbach, 1531.

assunse l'incarico di testimone per la controversa questione della sparizione di volumi posseduti dal Parrasio e dati per testamento ad Antonio Seripando.¹ Coriolano possedette anche il Viennese 3413, «celebre codice» contenente il *De bello neapolitano* (1502) di Pontano.² Altri codici sannazariani posseduti dal Martirano sono il Viennese 277 con le *Geoponiche* di Porfirio, e il Viennese 9977, «ricca miscellanea di poesia umanistica meridionale» con testi dello stesso Sannazaro, di Pontano, Gabriele Altilio, Girolamo Carbone, Giambattista Musefilo, preceduta ai ff. 1-52 dal cosiddetto *Repertorium rerum antiquarum*.³ I volumi sono parte delle acquisizioni del bibliofilo ungherese Giovanni Sambuco, che tra il 1562 e il 1563 soggiornò a Roma e a Napoli, il cui patrimonio è oggi alla Nationalbibliothek di Vienna.⁴ Altro importante volume posseduto dai Martirano, ora perduto, è il manoscritto, con rime di Galeazzo di Tarsia, databile tra il 1550 e il 1553. Si tratta del cosiddetto codice Cavalcanti, che il poeta avrebbe donato a Martirano (col quale fu anche imparentato) in segno di stima, quale controfirmatario di un atto con cui il Vicerè Pietro da Toledo riduceva alcune sanzioni inflitte al barone. Proveniva dalla biblioteca di S. Giovanni a Carbonara dove sarebbero state depositate le carte dei Martirano e recava alla fine: «due epigrammi latini che si riferivano ai Martirano». ⁵ Anche il Viennese 3503, «zibaldone quasi interamente autografo di Sannazaro» e che riporta l'indice di una parte degli *Adagia* di Erasmo,⁶ dovette destare interesse nell'umanista calabrese quale supporto filologico che dalla «officina di lettura e smontaggio dei testi classici funzionale alla creazione poetica» del Sannazaro era poi passato nelle mani dello stesso Martirano il quale, non è da escludere, lo utilizzò a sua volta per il suo lavoro di traduzione dei classici.⁷

Dopo il suo definitivo ritorno a Napoli nel 1552, Coriolano recò con sé la sua raccolta di manoscritti e libri a stampa e, come sostiene Vecce, a lui si deve la «singolare riapparizione» dell'*Halieuticon* di Ovidio nella seconda metà del secolo.⁸

¹ G. MERCATI, *Prolegomena de fatis bibliothecae monasterii s. Columbani Bobiensis*, in M. T. CICERONIS *De republica libri e codice rescripto Vaticano latino 5757 phototypice expressi*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1934, p. 119, cita la seguente testimonianza di Bernardino Martirano: «Omnes pene Parrhasi vigilas, vix eo defuncto, rapacissimis unguibus occuparunt [...] Actum profecto de iis scriptis fuisset funditusque occidissent, ni Antonius Seripandus, vir non minus probitate quam humanitate clarus [...]».

² C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia*, cit., p. 169.

³ Per il ms. in questione, ivi, pp. 12-16.

⁴ H. GERSTINGER, *Johannes Sambucus als Handschriftensammler*, in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, Wien, Hermann Böhlau Nachf., 1926, pp. 251-400.

⁵ G. DI TARSIA, *Rime*, a cura di C. Bozzetti, Milano, Mondadori, 1980, pp. IX-XI, XX-XXI, XXIV-XXV, 31, 121. Cfr. C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia*, cit., p. 173; M. DANZI, *Storia e fortuna senesi di un sonetto di Galeazzo di Tarsia*, «Italique», I, 1998, pp. 61-78.

⁶ C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia*, cit., pp. 93-101.

⁷ Ivi, p. 67.

⁸ Ivi, p. 168.

3. LE *EPISTOLAE FAMILIARES* E I CORRISPONDENTI DEL MARTIRANO

Alcuni scritti di Coriolano, soprattutto le traduzioni dal greco in latino di testi teatrali classici,¹ e la tragedia *Christus*, una delle maggiori espressioni del dramma religioso cinquecentesco,² furono pubblicati con l'epistolario a Napoli nel 1556 presso lo stampatore Mario Simonetta. L'edizione delle *Epistolae familiares* è una frammentaria raccolta di scambi epistolari con vari interlocutori, anch'essa sottratta all'oblio da Mario Martirano. Questa oscura raccolta di lettere, cui manca qualsiasi riferimento di luogo e data è importante poiché rivela i rapporti intercorsi tra il Martirano e autorevoli esponenti della cultura rinascimentale. Molte lettere sono indirizzate al fratello Bernardino e ci informano sugli avvenimenti che li vedono protagonisti. È il caso dell'epistola VI nella quale Coriolano raccomanda al fratello di intercedere presso l'imperatore per la pronta scarcerazione del giovane Bernardino Telesio, preda a Roma dei Lanzichenecchi durante il Sacco del

¹ Mi soffermerò più ampiamente su questi scritti in una monografia (di prossima pubblicazione) su Coriolano Martirano. Si tratta delle *Coriolani Martirani cosentini episcopi sancti Marci, Tragoediae VIII: Medea, Electra, Hippolitus, Bacchae, Phoenisse, Cyclops, Prometheus, Christus. Comoediae II: Plutus, Nubes. Odysseae lib. XII. Batracomyomachia. Argonautica*, Neapoli, Janus Marius Simonetta Cremonensis, 1556. L'opera fu affidata frettolosamente allo stampatore da Mario Martirano, nipote di Coriolano, ad insaputa dello stesso autore. Un esemplare dell'edizione è conservato nella Biblioteca Nazionale di Roma; un altro alla Biblioteca universitaria Alessandrina di Roma, alla Biblioteca Estense e Universitaria di Modena, alla Biblioteca Nazionale di Napoli e alla Civica di Cosenza. L'opera fu ristampata da Simonetta nel 1563, in un'edizione identica all'*editio princeps*. «Sonovi esemplari colla data del 1563» si legge in G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, Milano, Pirola, 1852, II, p. 166. Della traduzione del *Prometeo* si è occupata M. MUND-DOPCHIE, *Un travail peu connu sur Eschyle: le Prométhée latin de C. Martirano (1556)*, «Humanistica Lovanien-sia», XXVII, 1978, pp. 160-177 (ora in EADEM, *Le Prométhée de Coriolano Martirano (1556)*, in *La survie d'Eschyle à la Renaissance*, Lovanii, aedibus Peeters, 1984, pp. 107-123), la quale ha individuato le fonti utilizzate dal Martirano per la sua traduzione. Nel 1737 le traduzioni da Euripide, Sofocle, Eschilo e Aristofane furono plagiate dal monaco basiliano calabrese, vivente a Napoli, CRISOSTOMO SCARFÒ (detto anche Grisofano Cardiecletti) nella raccolta *Poesie varie ed italiane del P. Maestro Crisostomo Scarfò*, Venezia, Modesto Fenzio, 1737, che include anche componimenti di Navagero e Flaminio. Cfr. G. MELZI, *op. cit.*, III, pp. 34-35; F. POMETTI, *op. cit.*, p. 106; M. MUND-DOPCHIE, *op. cit.*, p. 161. Il plagio venne denunciato da A. Volpi, cfr. J.C. BRUNET, *Manuel du libraire et de l'amateur du livre*, Paris, Brunet, 1843, III, p. 311. Lo stesso Melzi ci informa di uno strano equivoco: «L'egregio sig. Lancetti nella sua *Pseudonimia* (p. 70) [V. LANCETTI, *Pseudonimia ovvero Tavole alfabetiche dei nomi finti o supposti degli scrittori con la contrapposizione dei veri: ad uso de' bibliofili, degli amatori della storia letteraria e de' libraj*, Milano, Pirola, 1836] scrive che Giovan Mario Simonetta, diretto nipote del disgraziato Cicco, segretario ducale degli Sforza, abbia composte le surriferite tragedie e commedie prendendo il nome di Coriolano, quasi dir volesse esule, come l'antico romano, e di Martirano, qual martire della patria».

² F. DOGLIO, *Il teatro tragico italiano*, Parma, Guanda, 1960, p. XLIII. IDEM, *Il teatro in latino del Cinquecento*, in *Il teatro classico italiano del '500*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, p. 193.

1527,¹ esaltando in tale richiesta l'affetto per Antonio, per la famiglia Telesio e per il valore del giovane nipote, richiamando la parentela esistente tra le due famiglie. Corrispondente e amico di Coriolano fu il poeta Giano Anisio. Il legame fra i due fu duraturo e basato sulla stima reciproca, tant'è che Anisio sottopose alle mende di Coriolano il suo *Protagonos* (1532-1536), altra opera teatrale di un certo rilievo.²

L'Anisio è fra i conoscenti e amici che frequentarono la residenza napoletana dei Martirano, insieme ad altri esponenti della cultura coeva, con i quali Coriolano venne in contatto. Fra questi si ricordano il Tansillo, la cui amicizia è dimostrata dalle stanze a Bernardino Martirano;³ il poeta Giovanbattista della Torre, Bernardino Rota, il filosofo Agostino Nifo, Francesco Franchini, Aulo Pirro Cicala, e tutta una 'colonia' di conterranei residenti o di passaggio nella capitale del Regno.⁴

Fra gli interlocutori presenti nell'epistolario di Martirano ritroviamo il citato umanista tedesco Widmanstetter,⁵ studioso di testi orientali, che nel-

¹ F. FIORENTINO, *op. cit.*, p. 82: «Thilesius iunior etiam si non patruum Thilesium haberet: ob suam indolem, et egregis virtutes nobis charissimus esse debebat. Adde quod civis est et ab illa familia cum qua consuetudo nobis veterrima intercessit. Eum si tibi commendem, videar iniuriam nostrae cum Thilesii amicitiae facturum. Tum etiam tuae consuetudinis oblitus: tantum te admoneo quicquid huius causa feceris: te in Thilesii nepotem, in iuvenem egregium, in civem, in nostri quam amatissimum collaturum. Vale». Cfr. L. DE FRANCO, *Bernardino Telesio. La vita e l'opera*, Cosenza, Periferia, 1989², p. 4: «Nel 1527 Antonio [Telesio] lasciava Roma per Venezia mentre il nipote Bernardino veniva imprigionato durante il sacco di Roma, trattenuto in ostaggio per due mesi e liberato grazie all'intervento di Bernardino Martirano, cosentino e segretario di Filiberto d'Orange». Antonio Telesio (1482-1534), «delicato poeta lirico», viene ricordato per l'*Imber Aureus* (Venetiis, Bernardini Vitali, 1529) «che ripete il mito di Dànae». Ad Antonio sono indirizzate le epistole xxxiii e xxxiv; nella prima Martirano annuncia una visita a Padova all'amico, nella seconda si scusa per non avere mantenuto la promessa.

² CORIOLANI MARTIRANI COSENTINI *Epistolae familiares*, cit., c. 37. Le opere di Giovanni Francesco Anisio, detto Giano (ca. 1465-ca. 1550), letterato e poeta legato all'Accademia Pontaniana, testimoniano l'arco di conoscenze da lui coltivate anche all'interno del movimento valdesiano. Fra i *Variorum poematum libri duo* (Neapoli, J. Sultzbach, 1536) troviamo epistole dedicate ad Erasmo, Apollonio Merenda, Giulio Camillo e Valentino Gentile. Nelle *Epistolae de religione et epigrammata* (Neapoli, J. Sultzbach, 1538) sono pubblicate lettere indirizzate a Basilio e a Crisostomo Zanchi, a Gian Tommaso Minadois e a Mario Galeota; un epigramma indirizzato al Valdés e uno al Seripando. Cfr. P. MCNAIR, *Peter Martir in Italy. An Anatomy of Apostasy*, Oxford, OUP, 1967, pp. 142 e 144-147, che porta alla luce rapporti fra l'Anisio e Pietro Martire Vermigli, che doveva trovarsi in quel momento a Napoli.

³ L. TANSILLO, *Il Canzoniere edito e inedito secondo una copia dell'autografo ed altri manoscritti e stampe*, a cura di E. Percopo, Napoli, Società Editrice della Biblioteca degli scrittori meridionali, 1926.

⁴ F. POMETTI, *op. cit.*, pp. 40-45.

⁵ Venne per la prima volta posto all'attenzione degli studiosi da H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, Rita-Verlag u. Druckerei, 1937. Importanti sono anche gli studi di M. MÜLLER, J.A. *Widmanstetter, 1506-1557, sein Leben und Wirken*, Diss., München, 1907; H. STRIEDL, *Der Humanist Johann Albrecht Widmanstetter als klassischer Philologe*, in *Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek für Emil Gratzl*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1953, pp. 96-120. Cfr. C. DE FREDE, *L'orientalista Johann Albrecht Widmanstetter*, cit., pp. 287-299, 294-297.

la raccolta di missive si firma con l'epiteto ellenizzante *Lucretius Oesiander*, la cui amicizia e condivisione della passione per il collezionismo librario è documentata anche dai cosiddetti *Oefeleana* del Widmanstetter, oggi alla Staatsbibliothek di Monaco.¹ Giunto in Italia nel 1527 «per perfezionarsi negli studi classici e iniziare quelli delle lingue orientali», Widmanstetter è ricordato, negli studi di Hubert Jedin, Hans Striedl e Carlo De Frede, come «conoscitore dell'arabo, dell'ebraico, del siriano [...] la cui opera più meritoria fu la pubblicazione del Nuovo Testamento nella redazione siriana».² L'incontro fra i due potrebbe essere avvenuto in occasione dell'arrivo a Napoli del tedesco, nella primavera del 1530, allorché «si legò di profonda amicizia con il Seripando, con i fratelli Giano e Cosimo Anisio, con Giovanni Minadois, con Giovanni Angelo Pisanelli e con Agostino Nifo».³ Molto probabilmente i contatti proseguirono a Roma, dopo il trasferimento di Coriolano in seguito all'investitura vescovile, e l'incarico del Widmanstetter presso il cardinale Nikolaus von Schönberg, arcivescovo di Capua, nel 1535.

4. IL SINCRETISMO TRAGICO DEL *CHRISTUS* E L'INFLUSSO DI SANNAZARO

Nella sua analisi della tragedia di Martirano, Francesco Pometti ha ipotizzato che il *Christus* risenta dell'influenza di altri scritti.⁴ Tuttavia, sembra più attendibile che l'ispirazione sia pervenuta all'autore dal carne *De morte Christi domini ad mortales lamentatio* composto da Jacopo Sannazaro tra il 1500 e il 1505,⁵ componimento di certo compreso nella cospicua quantità

¹ C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia*, cit., p. 168.

² C. DE FREDE, *L'orientalista Johann Albrecht Widmanstetter*, cit., p. 287. Egli tradusse l'*Iliade*, come si legge nella dedica a C. Martirano della riedizione della *Grammatica* di FLAVIO SOSIPATRO CARISIO, curata da Piero Ciminio: «Sed vel eo puto Charisium tibi fore cariorem gratioremque, quod J. Lucretius Oesiander tuus, in omni disciplinarum genere diligentissime versatus, qui in hac urbe tanta cum admiratione publice Homeri Iliada interpretatur, ut inter Neapolitanae Academiae summos antistites ad omnibus facile censeatur, pro sua singulari in me benevolentia una mecum ex fide vetustissimi exemplaris corrigendum suscepit» (*Institutionem Grammaticarum Libri v*, ab A. Jano Parrhasio olim inventi ac nunc primum a Jo. Pierio Cymino Jani auditore, Neapoli, J. Sultzbach, 1532). Cfr. C. DE FREDE, *I lettori di Umanità nello Studio di Napoli durante il Rinascimento*, Napoli, L'Arte Tipografica, 1960, p. 104.

³ Ivi, p. 288.

⁴ Pometti esclude che possa essere un calco dello *Χριστὸς πατιεύς*, tragedia bizantina sulla Passione di Cristo, ma indica come possibili fonti letterarie il *De partu Virginis* di Jacopo Sannazaro e la *Cristiade* di Marco Gerolamo Vida. Tuttavia le analogie col poema sannazariano sono marginali, mentre non sussiste alcuna subordinazione all'opera vidiana. Per un'illustrazione più analitica del *Christus* di Martirano (e la comparazione anche col *Theandrophantatos* di Giovan Francesco Conti) rinvio al mio *Retorica e drammaturgia nel teatro del Rinascimento*, Roma, Bulzoni, in preparazione.

⁵ Pubblicato da C. VECCE, *Maiora numina. La prima poesia religiosa e la Lamentatio di Sannazaro*, «Studi e problemi di critica testuale», XLIII, 1991, pp. 49-94.

di carte e libri del Sannazaro acquisita dai Martirano alla morte del poeta.¹ Nonostante l'appartenenza a generi differenti e il senechismo sannazariano – apparentemente stridente con il grecismo del *Christus* –, fra le due opere sono da riscontrare varie affinità filologiche e semantiche, mentre ciò che più mette in risalto il loro accostamento è la capacità di Martirano di sviluppare drammaturgicamente la visionarietà e la sintesi fra lamentazione e classicismo del carme sannazariano. Nonostante l'adesione ad un canone interpretativo consolidato come quello appena illustrato, il *Christus* di Martirano resta concretamente uno degli esempi più originali di sincretismo tragico-cristiano rinascimentale, poiché la correlazione fra tema biblico e tragedia classica non è risolta ricorrendo al modello di Seneca, come più diffusamente avviene nel dramma passionistico o in altri drammi eruditi della stessa natura, né attraverso il canone poetico virgiliano e lucreziano, bensì conservando, con alcune eccezioni, il modello aristotelico. Il modello compositivo stimola, su questa poco studiata tragedia, altri elementi di riflessione riconducibili anche al profilo intellettuale e spirituale dell'autore, rivelato dalla sua vocazione episcopale.

5. LE ORAZIONI AL CONCILIO DI TRENTO E GLI SCRITTI DISPERSI

Martirano rivela la sua concezione clericale nelle tre orazioni scritte per il Concilio di Trento,² che si conservano nei documenti conciliari. Esse rappresentano solo una parte delle «orationi, et delle pistole di Monsignor Coriolano, et di molte sue elegie, et epigrammi, et di molti suoi poemi, che erano dispersi per diverse parti del mondo», di cui Sertorio Quattromani fa cenno in una lettera a Ottavio Martirano, nipote di Coriolano, che ebbe il «permesso di guardare liberamente tra le carte e i libri del vescovo di San Marco, affinché desse un'edizione delle opere ancora inedite».³ Quattromani fu allievo di Onorato Fascitelli, uno dei corrispondenti del Martirano e grande amico di Ottavio. Insieme a questi scritti, Quattromani ricorda anche una traduzione di sette libri dell'*Iliade*, il cui manoscritto ho rintracciato alla Biblioteca Nazionale di Napoli;⁴ una traduzione degli *Inni* di Omero,

¹ Per i libri del Sannazaro e la biblioteca dei Martirano si vedano i già citati C. VECCE, *Iacopo Sannazaro in Francia*, cit., pp. 169-177 e IDEM, *Gli zibaldoni di Iacopo Sannazaro*, cit., pp. 22-44.

² Per le quali rinvio a C. FANELLI, *Tre orazioni di Coriolano Martirano al Concilio di Trento, in Poetiche e Retoriche del sacro fra Cinquecento e Settecento*, a cura di E. Ardisino e E. Selmi, Alesandria, Edizioni dell'Orso, 2009, pp. 87-124.

³ S. QUATTROMANI, *op. cit.*, p. 172.

⁴ Si tratta del ms. xxii 140 della Biblioteca Nazionale di Napoli, proveniente dal Museo Nazionale della Certosa di S. Martino di Napoli. Contiene i libri I-V dell'*Iliade* latina del Martirano (cc. 1r-23v e 45r-88v). In apertura sono i libri I e II, inframezzati alle cc. 26r-44v (le cc. 24r-25v sono bianche) da un carme latino di Angelo Poliziano. Seguono alle cc. 45r-88v i libri III-V. Le cc. 89r-96v contengono l'*Ad Beatissimum Patrem Sixtum V Pont. Maximum de VIII Cardinalium Creatione xv kal. Ian. MCLXXXVI. Juvenalis Ancinae Fossanem Pedemontani Congr. Oratorj Presbi-*

scritto del quale, annota Quattromani, Martirano «si compiacea assai più, che in qualunque altro de' suoi: ma questo è perduto, o è rattenuto in carcere da persona che non crede, che monti molto che si perdano i tesori della lingua latina». ¹

Un'altra lettera a Giovanni Battista Vecchiotti, sebbene priva di riferimenti precisi, attesterebbe il 'passaggio' del Quattromani dalla biblioteca Martirano, e la meraviglia destata per il suo contenuto. Di ciò testimonia un passo di un altro scritto del Quattromani, *Di Giano Parrasio e di altri autori cosentini del XVI secolo*. ² Da cui possiamo concludere con certezza che, presso il Quattromani, si trovavano i lavori inediti del Martirano, del cui destino successivo nulla al momento si conosce.

Agli scritti editi, insieme ad un'epistola indirizzata a Claudio Tolomei, unico scritto in volgare del Martirano che si conservi, ³ è da includere anche l'orazione funebre pronunciata il 25 novembre 1554 in occasione del giuramento di Ferrante D'Avalos, Marchese del Vasto, per la sua investitura a Vicerè, dopo l'abdicazione di Carlo V a favore di Filippo II, ⁴ orazione anch'essa custodita nella Biblioteca Nazionale di Napoli. Come apprendiamo da Cesare Bozzetti, insieme ai volumi visti e raccolti dal Quattromani, le

teri Grātulatoriū Carmen. In coda, fra le cc. 97r-104v bianche, tre brevi composizioni latine: *In Amatores ex Sophocle*, *In Indigne fortunatos ex Sophocle*, *In Deorum Providentiam*. Si tratta, molto probabilmente, di carte diseguali riunite insieme. Non sappiamo tuttavia se questa traduzione del Martirano sia parte della versione fatta preparare da Quattromani.

¹ S. QUATTROMANI, *op. cit.*, p. 260. Le traduzioni di Eschilo, Sofocle e Euripide, di Aristofane, dell'*Odissea* e del *Cristo* furono stampate a Napoli nel 1556, nell'unica edizione degli scritti di Coriolano.

² S. QUATTROMANI, *Di Giano Parrasio e di altri autori cosentini del XVI secolo*, Biblioteca Civica di Coenza, ms. 20187, cc. 69r-76v ora in IDEM, *Scritti*, cit., pp. 257-269.

³ Resa nota da F. FIORENTINO, *op. cit.*, pp. 52-54, l'epistola è intitolata *Amore fa gli uomini baldi*. *Comento a un terzetto del Petrarca di Coriolano Martirano a Claudio Tolomei*, e compare poi fra le *Dicerie di Annibal Caro e di altri a' re della virtù*, Calverley-Hall, 1731, pp. 103-107 (altra ed. di sole cento copie, Venezia, De Alvisopoli, 1821), che comprende *La nausea* (sic), ovvero *Diceria de' nasi*, la *Lettera a Giovanfrancesco Leoni in Francia*, la *statua della foia*, ovvero di *Santa Nafissa*, *diceria del medesimo* del Caro. Il testo della lettera compreso in tale edizione è stato adattato all'uopo, difatti con la caduta della tipica formula di apertura e chiusura dell'epistola, ha acquistato la forma di una speculazione letteraria, quale del resto fu, almeno negli esiti. Inoltre la grafia discorda leggermente dall'originale. La raccolta contiene inoltre due commenti al Petrarca: *Interpretazione di un verso del Petrarca*, *diceria di Giuseppe Cincio*, *La corona di gramigna e una terzina del Petrarca*. Due *dicerie di Monsign. Pietro Paolo Gualtieri*. Sui contenuti dell'epistola, cfr. C. FANELLI, *Un commento di Coriolano Martirano ad una terzina dei Trionfi di Petrarca*, «La nuova ricerca», XIII, 2004, pp. 21-27.

⁴ *Oratio R. Ac illustris viri Coriolani Martyrari. S. Marci episcopi et sereniss. Philippi Austrii Fidei Cath. Defensoris. Neap. Regis a secretis edita et ab eo recitata MDLIII. XXV Novemb. coram Prorege et Vasti Marchione pro ipso Rege Nuntio in capiundo Regno, et omnibus Regni Principibus. Nec non F. Lunae regium epithalium, ed Reges suos ser. Et eiusdem Hymnus ad Vasti principem, et Jo. Francisci Lombardi Encomion*, Neapoli, excudebat Mathias Cancer, 1555. Inedita in stampa moderna, è conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

«carte e libri dei Martirano»¹ furono in un primo momento ospitati nella biblioteca napoletana di S. Giovanni a Carbonara, grazie al cardinale Gerolamo Seripando, insieme al lascito librario di Parrasio. Presso il convento agostiniano erano passati diversi umanisti, come il Widmanstetter, e non è da escludere che il patrimonio librario accaparrato da quest'ultimo a Napoli abbia incluso anche materiale appartenuto al Martirano, così come gli acquisti fatti nella città dall'umanista ungherese Giovanni Sambuco, il quale, insieme ai codici sannazariani, era venuto in possesso di manoscritti appartenuti a Martirano.²

6. IL PROBABILE INCONTRO DEL MARTIRANO CON JUAN DE VALDÉS

La pregnante posizione ideologico-ecclesiastica intrecciata al lavoro filologico del Martirano rende necessario riprendere un argomento esposto per la prima volta da Edward Bohemer nel 1860,³ poi contestato da Croce.⁴ Si tratta della possibile identificazione di Coriolano come uno degli interlocutori del *Dialogo de la lengua* dell'erasmista spagnolo Juan de Valdés, che tra il 1529 e il 1533 diffuse le proprie idee riformate a Napoli, presso un cenacolo raccolto da Giulia Gonzaga e frequentato da esponenti del clero e della nobiltà partenopea, molti dei quali vicini ai Martirano, in particolare a Coriolano. Tale riscontro è determinante per definire gli indirizzi spirituali del Martirano, in rapporto alle idee espresse al Concilio di Trento. Oltre a Bohemer, altri studiosi dell'*alumbrado* hanno proposto il riconoscimento di Martirano e di suo nipote Mario nel *Coriolano* e nel *Marcio* del *Dialogo de la lengua*,⁵ identificazione forse frettolosamente negata da Croce. Il dialogo fu

¹ G. DI TARSIA, *op. cit.*, p. xxv.

² H. GERSTINGER, *op. cit.*, pp. 251-400.

³ «I due Italiani fralle persone del dialogo, non potrebbero essere *Coriolano* e *Marzio Martirano*? Quello che nel 1530 divenne vescovo di s. Marco in Calabria [...], trasportò ed imitò liberamente in Latino parecchi lavori di Aristofane e de' tre tragici Greci, non che il Cristo paziente (sic.), con tanta maestria e buon successo, da meritar dal Signorelli [...] il titolo di Seneca italiano. Il nipote Marzio pubblicò alcuni lavori postumi di Coriolano» (E. BOEHMER, *Cento e dieci divine considerazioni del Giovanni Valdesso*, Halle, Anton, 1860, p. 515). F. CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, Madrid, Oficina tipografica del Hospicio, 1875, p. 555, accetta solo l'identificazione di Coriolano col Martirano, e M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles I, Espana romana y visigoda. Periodo de la Reconquista. Erasmitas y protestantes*, Madrid, La Editorial catolica, 1956 p. 169, attribuisce Bernardino a Coriolano. Cfr. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 77-78, nota 1.

⁴ B. CROCE, *Giulia Gonzaga e l'«alfabeto cristiano» del Valdés*, in *Storie e leggende napoletane*, Napoli, Ricciardi, 1921, p. 240, nota 4. Ritornato brevemente sulla questione, C. De Frede (*I lettori di umanità*, cit., p. 167) conferma la poca convinzione espressa da Croce, chiamando in causa anche E. CRONE (*Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso*, Bari, Laterza, 1938, pp. 57-58), il quale tuttavia non si esprime sull'argomento.

⁵ Vedi *supra*, nota 3. L'incontro fra i quattro interlocutori avvenne molto probabilmente a Napoli, così come sostiene Jose Francisco Montesinos: «Tampoco hay motivo para dubitar que el coloquio pasó efectivamente entre las personas que en él se introducen, o por lo me-

scritto da Valdés in Italia fra il 1535 e il 1536, e circolò manoscritto sino alla sua pubblicazione avvenuta nel 1737. Fu poi ristampato nel 1873 e nel 1895.¹

Ciò che sinteticamente può concludersi a sostegno dell'ipotizzata affiliazione del Martirano al circolo valdésiano di Napoli, è che essa si accorda concettualmente con i contenuti delle sue orazioni a Trento, nelle quali più che investigare problemi dogmatici, il dotto prelato rivolge al Concilio un accorato appello alla moralità, al ripensamento della Fede e alla lotta strenua contro le eresie, precetti in cui palesemente riecheggia l'insegnamento di Erasmo.

7. L'IMBER AUREUS DI ANTONIO TELESIO

Concludo aggiungendo pochi cenni su Antonio Telesio, autore dei *Poemata*, del *De coloribus*² e della tragedia *Imber aureus*.³ Lo zio e precettore di Bernardino Telesio si impone anche all'attenzione degli studiosi di teatro per la particolare forma compositiva e i modelli cui si rivolge la sua drammaturgia. L'*Imber aureus*, letteralmente 'pioggia d'oro', fu stampata per la prima volta a Venezia nel 1529.⁴ È una tragedia ispirata al mito di Danae che risente del modello greco, come il *Christus* di Martirano, ma è quasi certamente tratta dalle rappresentazioni latine del mito, poiché, all'epoca, quelle greche erano ancora poco diffuse. La tragedia recupera il modello eschileo, con il coro che interviene nei dialoghi e nell'azione e supera la funzione di mero intermezzo lirico; non mancano le sticomitie ed il rispetto delle unità aristoteliche, secondo la prassi cinquecentesca. La perfezione formale di questa tragedia non è pari tuttavia all'intensità drammatica,⁵ poiché la *variatio*

nos que éstas lo motivaron» (J. DE VALDÉS, *Dialogo de la lengua*, edición y notas por José F. Montesinos, Madrid, Espasa-Calpe, 1926, p. XLII); seppure lo stesso Montesinos sostenga che «en el texto del mismo se alude a un conocimiento anterior de los interlocutores y a un regreso de Valdés a Roma» (p. XLIII).

¹ J. DE VALDÉS, *op. cit.*, pp. LXIII-LXIV.

² Ora in A. TELESIO, *On Colour 1528*, a cura di R. Osborne, London, Micro Academy, 2002.

³ Ora tradotta e riedita da J.-W. BECK, *Antonii Thylesii Consentini Imber aureus. Mit einer Einleitung zu den antiken Voraussetzungen der Tragödie*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000 (della tragedia telesiana annuncio una prossima edizione a mia cura).

⁴ Fu poi ristampata a Norimberga nel 1530 e, per altre tre volte, insieme ad altri scritti del Telesio, nel 1545 a Basilea, nel 1546 a Antwerp e nel 1762 a Napoli. La tragedia telesiana è tra le prime opere del genere ad essere pubblicata, tenendo conto che le più note tragedie latine del Rinascimento, dal Mussato, al Losci, al Correr, sino al Dati, verranno stampate circa un secolo dopo.

⁵ Tanto da decretarne il poco lusinghiero giudizio di W. CREIZENACH, *Geschichte des neuen Dramas*, II, *Renaissance und Reformation. Erster Teil*, Halle, M. Niemeyer, 1918², p. 20; e di L. BRADNER, *The Latin Drama of the Renaissance (1340-1640)*, «Studies in the Renaissance», IV, 1957, p. 35, per i quali non era che una sorta di tragicommedia dai toni fantastici e mitologici. Nel *lexicon* biografico di J. F. MICHAUD, *Biographie universelle*, Paris, Delagrave & C., 1854, vol. 41, p. 120) è presentata come una «pièce dans le genre des drames satirique des Grecs». Di

metrica, alla fine, si dissolve in una forma idillica dialogata di tono sostanzialmente elegiaco. Il patetico soppianta il *pathos*, nonostante l'autore tenti l'impennata tragica inserendo l'episodio dei Ciclopi, costruttori della torre in cui è rinchiusa Dànae.¹ La combinazione di tragico ed elegiaco, sebbene attenui l'efficacia drammatica dell'opera, dev'essere considerata non come vizio formale, ma come inedita soluzione stilistica. In tal senso, il vincolo al modello aristotelico dev'essere riconsiderato nella sua relazione col valore normativo ricoperto all'epoca anche dall'*Ars poetica* di Orazio.

fatto, non esiste un vero e proprio confronto critico aggiornato col testo se si esclude quello di A. PAGANO, che afferma che il testo di Telesio è «per la storia del teatro del nostro Rinascimento l'esemplare più bello della tragedia latina» (*L'opera poetica di Antonio Telesio*, in *Studi in onore di F. Torraca*, Napoli, Albrighi, Segati & C., 1922, p. 376), e l'interesse ridestato da F. DOGLIO, *Il teatro in latino del Cinquecento*, cit., pp. 163-196. Se da un lato lo stesso mito di Dànae si presta ad una rappresentazione comica, e ne sono prova i testi di Baldassarre Taccone del 1496 e di La Font del 1707, dall'altro non bisogna dimenticare e sottovalutare il fatto che il testo di Telesio sembra essere l'unico tentativo moderno di rappresentare questo mito in forma tragica.

¹ Tra le variazioni del mito, l'autore esalta la descrizione della morte di Acrisio per mano del nipote nel I atto (che si contrappone alla vaga e generale divinazione delle versioni classiche) pronunciata dall'oracolo. Tale presagio non è riferito direttamente al re (come nella narrazione di Perechide di Atene, genealogista della prima metà del V secolo a.C. della scuola di Apollonio di Rodi, autore della più antica testimonianza scritta del mito di Dànae) ma ad un messaggero. Telesio, infine, modifica la motivazione che spinge il re a rivolgersi ad un oracolo: il matrimonio della figlia e non il desiderio di procreare un figlio maschio. Opzione che definisce sin dall'inizio l'esito di tutte le azioni e il destino di ciascun personaggio, Giove compreso.

DA ANTONIO TELESIO
A MARCO AURELIO SEVERINO:
FRA STORIA NATURALE E ANTIQUARIA

ALESSANDRO OTTAVIANI

IN un recente libro – appartenente alla collana «Testi e Pretesti» di Bruno Mondadori – dedicato al colore blu nella poesia l'esordio in termini di una connotazione concettuale del colore stesso è consegnato alla citazione di un passo di Walter Benjamin: «In Rot kulminieren die Farben der Phantasie. / Dagegen: blau (Farbe der Ideen?)».¹ Il richiamo al filosofo e critico letterario tedesco del Novecento credo non stupirà nessuno. Non lo stesso forse può dirsi in relazione alla fonte che la studiosa pone subito dopo idealmente come antigrafo di questo significativo passaggio: era tradizione che la trattazione dei colori esordisse con il bianco, allorché ci fu chi innovando prese l'avvio dal *caeruleus*, «giacché se la Natura stessa non vi trovasse il più alto godimento, non ne avrebbe mai fatto la dimora degli dei».² Le parole sono tratte dal *De coloribus* di Antonio Telesio. Un'opera davvero insospettabilmente fortunata – si pensi alla presenza di questo testo fra i *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* goethiani³ – e che già ai contemporanei riuscì frutto di erudizione non ordinaria, così come parve a Paolo Giovio che definiva il *De coloribus* opera assai grata per la novità della materia trattata.⁴

¹ «Nel rosso culminano i colori della fantasia – Invece: azzurro (colore delle idee?)», citato per esteso in A. VALTOLINA, *Blu e poesia. Metamorfosi di un colore nella moderna lirica tedesca*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 1, nota 1; la citazione benjaminiana è tratta da *Zur Ästhetik*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, vol. VI, p. 111.

² Ivi, pp. 2-3; il testo originale più precisamente suona così: «Exordiar primum a caeruleo, quo nisi natura ipsa gauderet, nunquam profecto deorum hoc domicilium, continuo circum complexu cuncta coercens, specie tam laeta exhilarasset», che si cita da A. TELESIO, *Opera*, a cura di F. Daniele, Neapoli, Fratres Simonii, 1762, p. 171; l'opera apparve nel 1528 a Venezia per i tipi di Bernardino Vitali.

³ J. W. GOETHE, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in IDEM, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zürich, Artemis, vol. 16, 1948, pp. 368-382 per il testo e pp. 383-384 per il profilo di Telesio stesso, non privo di alcune felici annotazioni, non ultimo l'accenno finale in cui Goethe rileva il filone didascalico-naturalistico citando i nove esametri finali di *Cicindela* che era pubblicata in appendice al *De coloribus*.

⁴ Il giudizio, coesteso al *De coronis*, è espresso nel medaglione inserito negli *Elogia* e che merita di essere citato per esteso: «Hic varia tenuique materia et minuto semper lemmate delectatur, non ignobilis poetae nomen tulit, quum in parvis singularis et plane conspicuus esse mallet, quam in grandi characterē, veluti unus de populo in turba tot vatū trita et centies repetita canentium, mediocris et obscurus. Descripsit enim lepide et diligenter nonnulla

E si potrebbe continuare, compulsando un altro frutto della cultura europea sincrono alla *Goetheszeit*. E con una prima considerazione di ordine numerico. Nel 1824 nella prestigiosa collana della «Bibliothèque Classique Latine» che usciva a Parigi per i tipi di Firmin-Didot era ospitato il primo dei cinque volumi dei *Poetae latini minores ex recensione Wensdorfiana*. Curatore dell'intero corpus era Nicholas Lemaire.¹ In questo primo tomo la categoria, sempre di per sé scivolosa, del minore incrociava quella metodologicamente più accertata della poesia didascalica, e così ciò che vediamo sfilare lungo le centinaia e centinaia di pagine sono i nomi di Grattio, Nemesiano, Calpurnio Siculo, a ritroso Ennio, per poi risalire alla latinità tarda di Ausonio. Il dato meramente statistico può essere così formulato: fra ciò che poteva dirsi acquisito negli anni della temperie rinascimentale larga parte proviene da un circuito culturale e geografico quanto mai precisabile: il napoletano Girolamo Colonna e i cosentini Antonio Telesio e Sertorio Quattromani. Per quanto concerne i testi si tratta dei frammenti fagettici di Ennio, il lungo frammento degli *Halieutikà* attribuiti ad Ovidio, infine l'*Orpheus* che Lemaire attribuisce non ad Antonio Telesio, bensì a Cassio Parmense.² Alla con-

curta poemata, inexpectati ac adeo festivi semper argumenti et in Zonarium reticulum, quo sacerdotum serica crumena suspenditur fictilemque lucernam, tantum sibi olei, dum musas coleret, exorbentem et lucentem noctu volucrem cicindelam, puerorum lusibus opportunam. Reliquit et Tragoediam, in qua Danaem sub aurei imbris nomine, cum multo sententiarum verborumque splendore expressisse iudicatur, ac item breves libellos *De Coronis* atque *Coloribus*, grammaticis, rei novitate gratissimos. At Romae in gymnasio Horatium comiter et tenere professus, sacerdotium a Giberto promeruit effugitque cladem Urbis, ut in patria non plane senex interiret» in P. GIOVIO, *Elogia virorum literis illustrium, quotquot vel nostra vel avorum memoria vixere. Ex eiusdem Musaeo (cuius descriptionem una exhibemus) ad vivum expressis imaginibus exornata*, Basileae, Petri Pernae typographi, 1577, p. 132.

¹ *Poetae Latini minores*, Parisiis, excudebat Firminus Didot, I, 1824.

² Per il testo dell'*Orpheus*, ivi, pp. 666-667; a pp. 617-619 si leggano invece le considerazioni critiche, dalle quali si evince che il curatore ignora però il lavoro di edizione delle opere telesiane compiuto da Francesco Daniele, nel quale sono invece raccolte le testimonianze circa la paternità telesiana: in particolare la lettera di Daniele a Paolo Moccia del 1762: «Siquidem Antonii Tilesii elegantissima iuxta atque purissima Poemata ita Achillis Statii, ac postea Iosephi Scaligeri, proh quam emunctae naris viros, quamque sagaces, oculos praestrinxerunt; ut illa tanquam diu, seu temporum iniuria, sive hominum inertia atque incuria tenebris consepulta, demumque eruta, atque vitalis lucis usura iterum donata, iure postliminii Cassio Parmensi vindicaverint. Neque σφάλμα τοῦτο ἀναχρονιστικόν detectum patuisset, ni ipsemet Sertorius Quadrimanus, qui Achilli Statio imposuerat, sive dedita opera, sive imprudens in quadam epistola ad Franciscum Baronem, qui tum in philologicis primas ferebat, quae inferne posuinus, scripsisset» (A. TELESIO, *Carmina et epistolae quae ab editione Neapolitana exulant praefigitur auctoris vita a Francisco Daniele conscripta*, Neapoli, ex Typographia Regia, 1808, pp. XLIX-L e XXXVI-XXXVII: «Exemplar extabat in Bibliotheca Cardinalis Imperialis; ex eaque, quum superioribus annis venum iret, in nostram est inlatum. Fraus subolevit viris doctis, a quibus Versiculi illi poetae longe recentiori sunt adscripti, Thylesio vero adfert et vindicati a nobis fuerunt, accusatusque falsi est Sertorius Quadrimanus, qui Achilli Statii egregie imposuerat. Id fuse narratur ab Irenaeo Affò, dum vita manebat, amico cum mihi caro, cui nuperrime ad-

statazione meramente statistica si può subito affiancarne un'altra di carattere più tipologico. Gli anni in cui Lemaire attende alla sua edizione sono quelli che vedono ormai consumato il divaricamento fra le cosiddette due culture. Ma non senza persistenza e viscosità: basterebbe ricordare un naturalista del calibro di Georges Cuvier, il padre dell'anatomia comparata dei vertebrati, che in anni non lontani e nel medesimo contesto riversava tutta la propria competenza di specialista nell'allestire un dotto commento ai libri zoologici della *Naturalis historia* pliniana,¹ l'antigrafo di tutti i rinascanti progetti enciclopedici che avevano attraversato l'orizzonte della *respublica literaria* europea nei secoli in cui proprio quel divorzio sarebbe apparso quanto meno spiazzante. A immediato riscontro basterebbe interrogare la *Zootomia democritaëa* di Marco Aurelio Severino, edita a Norimberga del 1645, uno dei testi fondativi dell'anatomia comparata. Ebbene se ci si appresta a seguire il complesso dettato che sostanzia il capitolo ventitreesimo della seconda parte, intitolato *Dei sapientiae providentiaeque pernoscendae*, mentre si va tematizzando la cardinalità e la nobiltà epistemologica di un'indagine *de minusculis et imperfectis animalculis*, l'argomentazione si apre intarsiando ben tre tessere poetiche. La prima, un distico proveniente dalle *Georgiche* virgiliane, a seguire, una manciata di esametri di Marco Girolamo Vida, e per completare, la citazione di ben ventuno esametri di Antonio Telesio, dedicati alla descrizione del *maius opificium* del bombice.²

Gli esordi letterari e poetici di Telesio rimontano, almeno relativamente alla loro pubblicazione, al breve ma intenso soggiorno romano, principiato nel 1523 e felicemente officiato dall'appoggio di Giovanni Matteo Giberti, allora datario del pontefice. Qui Telesio dà alle stampe per i tipi di Francesco Minizio Calvo i *Poemata*, seguiti l'anno successivo per il medesimo stampatore dal *De coronis*. La raccolta dei *Poemata* si presenta non ingente nei numeri, constando di quindici componimenti, vari per estensione e per metro

stipulatus est Mercerius S. Legerii Abbas». Per un riesame della questione cfr. B. ZUCHELLI, *L'Orpheus di A. Telesio attribuito a Cassio Parmense*, «Paideia», XLVII, 1992, pp. 179-188.

¹ Il riferimento è ai commenti allestiti per la sezione zoologica corrispondente alle parti terza e quarta dell'edizione CAII PLINII *Historiae naturalis libri 37 cum selectis commentariis*, 13 voll., Parisiis, colligebat Nicolaus Lemaire, excudebat Firminus Didot, 1827-1832.

² Si cita per l'occasione da M. A. SEVERINO, *Zootomia democritaëa, idest Anatome Generalis totius animantium Opificii*, rist. anast. a cura di S. Lucianelli, M. Papa, O. Trabucco, Napoli, SUN, 2004, pp. 247-248 per la citazione dei versi telesiani; su Severino si veda fra i numerosi contributi di O. TRABUCCO, *Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIV, 1995, pp. 309-340; *Scienza e comunicazione epistolare: il carteggio fra Marco Aurelio Severino e Cassiano dal Pozzo (con un'appendice di nuovi documenti)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVI, 1997, pp. 204-249; *Anatome codex Dei. Natura e conoscenza scientifica nella Zootomia Democritaëa di Marco Aurelio Severino*, in *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*, Rome, École Française de Rome, 1999, pp. 385-409; A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *Theatrum naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007.

adottato, a cui alla chiara impronta virgiliana e teocritea, Telesio adottando le movenze dell'epillio, di cui tuttora i critici si affaticano a definire gli incerti statuti, armonizza il dato evenemenziale e sua mitica trasfigurazione.¹ Nello stesso anno in cui Telesio pubblica i *Poemata* esce – e forse non proprio casualmente – nella stessa officina tipografica opera di tutt'altro intendimento, il cui autore era fra quelli che il cosentino avrà avuto modo di avvicinare, ovvero Paolo Giovio. Il testo in questione è il *De romanis piscibus libellus*.² Il libello, benché non foriero dei riscontri auspicati sul piano della contrattazione, resta un punto di snodo di indubbia importanza. Esso costituisce forse il primo e vero tentativo di funzionalizzare la vasta materia versoria ed esegetica, condensatasi, nella seconda metà del Quattrocento, attorno alla lezione di Teodoro Gaza e di Ermolao Barbaro, alla costituzione di una trattatistica in cui si vada risillabando il rapporto fra *inspectio* e *lectio*. Non a caso Delaunay, storico sì disciplinare della zoologia, ma venato di curiosità erudita e raffinate sensibilità, aveva posto il testo di Giovio, assieme a quello del francese Pierre Gilles, ad antiporta di quella rinascenza del sapere zoologico marino che, a metà del secolo sedicesimo, avrebbe dato con Ippolito Salviani, Guillaume Rondelet e Pierre Belon i frutti più maturi.³

Ora è presumibile affermare che l'esperimento gioviano, tanto più se veicolato dal *medium* di una reciproca *sodalitas*, avrà interessato senz'altro Telesio. Muovendo da Roma a Venezia a seguito del Sacco,⁴ il cosentino ne

¹ A. TELESIO, *Poemata*, Romae, in aedibus F. Minitii Calvi, 1524; la raccolta è dedicata a Giberti («Antonius Thylesius ad Io. Matthaeum Gybertum virum amplissimum Clementis VII P.M. Datarium opt. et sapientiss. Patronum suum»). Ecco l'elenco dei componimenti: *Cyclops*; *Hortulus*; *Lucerna*; *Nenia de obitu patris*; *Nautarum labor*; *Turris de coelo percussa*; *Reti-culum*; *Galatea*; *Tibia*; *Parma*; *Aeneas*; *De Prometheo et Cupidine*; *De iuvene personato*; *Prosopopeia ad rus suum*; *Alae cupidinis (carmen figuratum)*.

² P. GIOVIO, *De romanis piscibus libellus ad Ludovicum Borbonium cardinalem*, Romae, in aedibus F. Minitii Calvi, 1524; su quest'opera cfr. F. MINONZIO, *Appunti sul De Romanis piscibus di Paolo Giovio*, «Periodico della Società Storica comense», LIII, 1989-1990, pp. 85-128; l'operetta si legge anche in P. GIOVIO, *Opera, cura et studio Societatis Historicae Novocomensis denuo edita*. Tomus IX: *Dialogi et Descriptiones, curantibus E. Travi, M. Penco*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1984, pp. 11-60.

³ P. DELAUNAY, *La zoologie au seizième siècle*, Paris, Hermann, 1962, pp. 5-6.

⁴ Cfr. *Antonii Thylesii Consentini Vita*: «Romae morabatur Antonius cum exercitus Germanicus frustra a duce Borbonio maiora stipendia deposcens, propriae inopiae ex Romana direptione provisurus, in Urbem iamdiu oppugnatam repentina vi irrupit; quid ab efferatissimis hostibus in Romans res, quid in homines, quid in sacras aedes, sacramque aedium suppellectilem, quid in dicatas etiam Deo virgines actum sit, huius loci non est referre. Thylesius, qui pene divinitus tantum periculum incolumis effugert, metu ne tumultuantium hostium impetu repetito obrueretur, alio sibi commigrandum putavit. Quare Venetias contendit, quo studiis suis tutius tranquilliusque obsequeretur» (A. TELESIO, *Carmina et epistolae*, cit., pp. XIV-XV); ancora in vita Antonio, dopo la raccolta romana del 1524 pubblicò solo qualche composizione alla spicciolata, fra cui *Araneola* e *Cicindela*, poste in appendice al già citato *De Coloribus* del 1528.

fu ulteriormente sollecitato. Ivi infatti Telesio avrebbe agevolmente e direttamente frequentato Bembo, il quale già nel 1495 aveva dato alle stampe l'*Aetna*.¹ E a prescindere dallo statuto dialogico, l'unire ad un tempo suggestioni antiquarie e naturalistiche in Bembo probabilmente non avrebbe avuto luogo se egli non avesse avuto come modello l'omonimo poema appartenente alla cosiddetta *Appendix vergiliana*, che dopo la *editio princeps* romana di Sweynheim e Pannartz, risalente al 1469, sarebbe entrata poi fra i titoli delle alpine (in dettaglio 1505 e 1517), con tutto il peso in termini di circolazione che le stampe di Manuzio erano in grado di esercitare.

Ma rispetto all'operazione bembiana la traccia aperta da Telesio si situa su un differente orizzonte tematico. E forse sarà bene non tanto invocare il *culex*, giacché gli esametri telesiani, investendo domini del sapere zoologico e botanico, si atteggiavano in maniera tale da richiamare piuttosto modelli come Nicandro e Oppiano. Il riferimento vale almeno per quanto concerne la volontà di piegare la materia poetica alle istanze della osservazione, che sorprendiamo raffinata e inconsuetamente attenta a quello che modernamente potremmo definire il dato etologico-comportamentale. Si assiste insomma al costituirsi, così come implicitamente allusa nella intertestualità severiniana, di un filone di poesia didascalica compatto e omogeneo, come rivelano i titoli: *Araneola*, *Cicindela*, *Malum Punicum*, *Flosculus*, *Campe*, *Dryas*, *Anas*, *Aquarum concentus*, *Viticula*, *De hyacinto*, *De vite rubente*, *De scarabeis*, *De colore purpureo ab Hercule primum invento*, *In Lycaonem*.

L'attenzione va per l'appunto ai componimenti entomologici, ovvero *Araneola*, *Cicindela*, *Campe*, *De Scarabeis*, la cui esistenza traduce, in elemento non transeunte, un ben riconosciuto paesaggio culturale. Forse non sarà proprio un caso che Fabio Colonna, quando nel 1606 riuniva alcuni capitoli nei quali consegnare la sua perizia di indagatore del *Theatrum insectorum* presenti, a petto di una materia che si squadernava infinita, osservazioni sulla lucciola, sul bruco e su due varietà di scarabei.²

Ma se la traccia entomologica è suscettibile da un canto a prestarsi ad alcune peculiari movenze archetipiche degli sviluppi seriori che per comodità possiamo far ricadere nei domini della rinascenza *historia naturalis*, essa lo

¹ P. BEMBO, *De Aetna... liber*, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1495.

² F. COLONNA, *Aquatilium et terrestrium aliquot animalium aliarumque naturalium rerum observationes*, in IDEM, *Minus cognitarum Stirpium aliquot ac etiam rariorum nostro coelo orientium stirpium* [Ekfrasi, Romae, apud Guillemum Facciottum 1606, in dettaglio cap. xvii. *Noctiluca terrestris*, pp. xxxviii-xxxix; cap. xviii. *Scarabeus testudinatus*, pp. xxxix-xxxx; cap. xix. *Scarabeus alter testudinatus atque alatus*, pp. xxxx-xli; cap. xx. *Bucampe cornuta*, pp. xli-xliii]; su Colonna, N. MORELLO, *Fabio Colonna e gli inizi della paleontologia*, «Physis», xix, 1977, pp. 247-278; A. OTTAVIANI, *La natura senza inventario: aspetti della ricerca naturalistica del lincoo Fabio Colonna*, «Physis», xxxiv, 1997, pp. 31-70; IDEM, *Il fascino indiscreto delle nature ancipiti: un saggio della «Istoria naturale» nei secoli xvii e xviii*, «Giornale critico della filosofia italiana», lxxix, 2000, pp. 316-369; A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *op. cit.*

è nondimeno, se sottoposta ad altra lente di ingrandimento, a porsi come traccia di una diversa compagine culturale, anch'essa destinata a rivelarsi duratura e connotativa. E questo perché a guardar bene lo scarabeo, così come il bruco metamorfosante in farfalla, attengono tutti ad una simbolica zoologica che richiama ad un tempo tradizioni orfiche, pitagoreggianti, bacchiche, cui per altro può cospicuamente riannodarsi altra corona di componimenti desumibile dai *Carmina*: siano anche qui eloquenti i soli titoli: *Orpheus*, *De anima*, *Testudo caelestis*, *Uranos*, *Microcosmos*, *Somnia*. Temi propri della teologia orfica, fittamente intrecciati alla tradizione evermeristica così come alla cosiddetta *Quête d'Isis*, per riprendere il titolo di un noto libro di Baltrušaitis, per non dire della decisa connotazione cosmologica cui allude il componimento *Testudo caelestis*, metaforicamente prossima all'immagine dello scudo celeste enniano, che Bachofen ricordava nella sua *Teologia orfica*.¹ Raccordo che, al di là della consistenza sul piano della solidità archeologica e filologica, interessa qui segnalare per la chiamata in causa di Ennio, che è traccia più che sensibile di quel percorso che per comodità si ascriverebbe al precipuo terreno delle passioni antiquarie e filosofiche. Tali passioni ci riportano ancora una volta alla famiglia di Colonna, ma a Girolamo però questa volta, il padre di Fabio. Ci si riferisce alla sua edizione dei frammenti di Ennio, che uscì postuma a Napoli nel 1590.² Che l'edizione fosse un capolavoro di erudizione e di acribia lo ammetteva niente meno che un gigante della statura di Giuseppe Giusto Scaligero. La confessione era stata fatta a Paulo Merula, anch'egli figura non peregrina, successore sulla cattedra di Giusto Lipsio a Leida.³ Merula aveva accarezzato il progetto di

¹ J. J. BACHOFEN, *La dottrina dell'immortalità della teologia orfica*, a cura di U. Colla, Milano, Rizzoli, 2003: «Lo scudo, al quale Ennio paragona la volta celeste risonante dell'armonia delle sfere, e che noi vediamo nel tempio di Zeus olimpico, offerto da Mummio, e a Roma in quello del dio solare sabino Semo Sanctus, e più tardi ancora [...]».

² Q. Ennii... quae supersunt fragmenta ab Hieronymo Columna conquisita, disposita et explicata, Neapoli, ex typographia Horatii Salviani, 1590; su di lui M. S. PEZZICA, *Una galleria di intellettuali nel poema inedito di Giulio Cortese*, «La rassegna della letteratura italiana», LXXXVIII, 1984, p. 136; N. LONGO, in *Dizionario biografico degli italiani*, s.v.; S. MARIOTTI, *Falsi enniani di Girolamo Colonna?*, in *Studi filologici e storici in onore di Vittorio De Falco*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1971, pp. 267-283 ora in IDEM, *Lezioni su Ennio*, Urbino, QuattroVenti, 1991, pp. 131-146; J. VAHLEN, *Ennianae poesis reliquiae*, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1928, pp. CXXXI-CXXXII; O. SKUTSCH, *Studia Enniana*, London, The Athlone Press, 1968, pp. 40-45; *The Annals of Q. Ennius*, a cura di O. Skutsch, Oxford, Clarendon Press, 1985; S. TIMPANARO, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, Patron, 1994, pp. 27 e 47-48.

³ «Triennium fere, Lector, ex quo non multo post abitum V.C.I. Iustii Lipsii, Amplissimum ordinum et Magnorum Virorum commendatione, ab Nobilissimis huius Academiae Praefectis ex iudiciali trium Regionum conventu in hanc Provinciam, cui Historia non Romanorum solum, sed aliarum etiam Gentium praesidet, sum deductus» (Q. Ennii... *Annalium libb. XIII quae apud varios Auctores supererant, Fragmenta conlecta, composita, inlustrata ab Paulo G.F.P.N. Merula, qui eadem fixit, dicavit, sacravit S.P.Q. Dodraceno L.M., Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Paetsii & Ludovici Elzevirii, 1595, p. n.n.*).

allestire un'edizione di Ennio. Ma valutata l'altezza del lavoro compiuto da Girolamo Colonna, aveva desistito. Il tutto era dallo stesso Merula esplicitato nella prefazione all'edizione degli *Annales*, l'unica sezione che alla fine aveva ritenuto di poter utilmente allestire:

Quem quum ad umbilicum fere perduxissem, prodit praeter spem in omnia huius potae opera Explicatio Hieronymi Columnae, Viri, quod scripta testantur quodque magni Scaligeri est iudicium, litteratissimi, infinitae lectionis, cui Eruditiorum apud Italos Senatu priimae merito tribuendae; Viri, quod ab aliorum mihi relatu et scriptis, generoso sanguine et satu nobilissimo; Viri denique, cuius iudicium undique mihi, candidissimis et humanissimis quibuscunque sua, quae summa, certantis humanitate, tanti visi industria ita mihi placuit, ut rogatus a nonnullis sententiam paucis dixerim «Ipsam diligentiam non posse quid dare diligentius». Quam enim sedula omnia conquirat! Quam dextre depravata emendat! in quam aptos singula redigit numeros! quam docto omnia illustravit commentario! quanta cum fructu Graeca, quae laudari erat necesse, facit Latina, alibi sententiam exprimendo, alibi Verba, alibi pari orationis tractu ingrediendo, alibi paucis multis, multis pauca exprimendo!¹

Si faccia particolare attenzione in mezzo ad una serie di tratti, tutti singolarmente significativi, all'accento al frutto tratto dalla profonda conoscenza della lingua greca, perché trattasi – come hanno mostrato con esemplare efficacia le ricerche di Canfora – di un punto particolarmente nevralgico nello scontro fra cultura riformata e reazione cattolica.² Ed è con molta probabilità proprio lo statuto bilingue con il quale Girolamo Colonna aveva attrezzato la propria edizione, ad aver entusiasmato lo Scaligero, di cui erano noti i giudizi caustici con i quali aveva bollato proprio i rappresentanti più in vista della cultura dotta italiana – si pensi a Bellarmino, giudicato del tutto inservibile, o a Baronio, il bibliotecario incomprensibilmente ignaro del greco.³ Non è un caso che l'edizione di Colonna concresca all'interno di quel circuito ormai effettivamente destinato a diradarsi di eruditi italiani capaci di coniugare tali competenze, da Pier Vettori a Fulvio Orsini, a Lorenzo Gambara.⁴

¹ Ivi.

² L. CANFORA, *Le vie del classicismo. 2. Classicismo e libertà*, Roma-Bari, Laterza, 1997; IDEM, *La Biblioteca del patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma, Salerno, 1998; IDEM, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott*, Bari, Dedalo, 2001.

³ I commenti si possono leggere in *Scaligerana sive excerpta ex ore Iosephi Scaligeri*, Hagae Comitum, ex Typographia Adriani Vlacq, sumptibus Iohannis Vlacq, 1669, pp. 35 e 36: «Baronius melior Bellarmino Nam saltem contextit historiam et omnis historia bona est; docet me aliquid, non Bellarminus»; «[Baronio] est Bibliothecaire et n'entend rien en Grec».

⁴ Per Orsini cfr. *Q. Ennii... quae supersunt fragmenta*, cit., p. 44: «Deest in mutilis his nostris decurtatisque Servii commentariis hic Ennii locus, quem mihi cum sex aliis misit Fulvius Ursinus, vir in omni doctrinarum genere excultissimus, et de omni antiquitate optime meritus, ex integro ac pervetusto Servii exemplari super quatuor libros Georgicorum literis Longobardicis exarato»; per Gambara ivi, p. 301: «Hos versus [Bio] Laurentius Gambara amicus noster sic Latine reddidit». Su Gambara, stimato letterato e poeta, A. ASOR ROSA, in *Dizionario*

E d'altro canto andrà sottolineato che alla latitudine europea e italiana, entro cui all'edizione di Ennio è consentito dialogare, corrisponde un complesso segmento di vita culturale napoletana e del meridione d'Italia che si riflette nel folto delle annotazioni allestite per il commento. Basterebbe pensare alla proverbiale collezione di Adriano Guglielmo Spatafora,¹ a Giovanni Girolamo Acquaviva,² uno degli interlocutori, assieme allo stesso Colonna, dei dialoghi inscenati dal medico Bartolomeo Maranta nei *Lucullanarum Quaestionum libri quinque*. Dedicati a Nicola Antonio Caracciolo ed editi a Basilea (1564), nei dialoghi l'esegesi dell'opera virgiliana poggia su una riconduzione dei fatti linguistici ad un impianto fortemente platonizzante.³ Non a caso sia Maranta che Acquaviva erano corrispondenti di Pier Vettori, che ne sollecitava il dialogo su temi pertinenti la poetica e la retorica aristotelica.⁴ E, come è ben noto, è proprio a Giovanni Girolamo Acquaviva che Bernardino Telesio dedica il *De colorum generatione* del 1570.⁵ Fatto sì è che l'edizione di Ennio offerta da Girolamo Colonna risulta essere un documento di straordinario interesse per misurare l'organicità e la vicendevolezza dei rapporti culturali sussistente fra gli anni sessanta e ottanta fra Napoli e l'ambiente cosentino: da Giano Parrasio, citato per alcune interessanti notazioni di grammatica storica:

biografico degli italiani, s.v.; su Orsini, P. DE NOLHAC, *La Bibliothèque de Fulvius Orsini. Contributions à l'histoire des Collections d'Italie et à l'étude de la Renaissance*, Paris, F. Vieweg, 1887.

¹ Q. Ennii... quae supersunt fragmenta, cit., p. 315: «Veteres etiam abiegineas trabiculas et abiegineis sectilibus dixerunt in lege aedificantium, quae marmori insculpto Neapoli visitur in aedibus Hadriani Guglielmi, viri totius antiquitatis apprime studiosi, meique amantissime». Su Spatafora cfr. I. M. IASIELLO, *Il collezionismo di antichità nella Napoli dei Viceré*, Napoli, Liguori, 2003, pp. 65-81.

² Ivi, p. 389: «Satis quidem feliciter Scaliger hoc modo Varronis locum correxit, qui prodigiosis prius mendis erat conspersus. Sed Hieronymus Aquivivus Hadrianorum Regulus nostri saeculi decus ex eiusdem Varronis scripturae vestigiis hoc scenario Aeschylis sententiam dilucide explicavit: *Areopagum inde eam dixere petram ubi recte quidem*. Ubi recte quidem pro *Areopagitae quid*, *Areopagum inde fecit*, explicans Graecam Aeschylis vocem εὐρεῖν pro dedere, dixerē reposuit».

³ B. MARANTA, *Lucullanarum Quaestionum libri quinque*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1564. Su quest'opera cfr. V. ZABUGHIN, *Vergilio nel Rinascimento italiano. Da Dante a Torquato Tasso. Fortuna – studi – imitazioni – traduzioni e parodie – iconografia*, a cura di S. Carrai, A. Cavarzere, introd. di A. Campana, 2 voll., Trento, Università degli Studi di Trento, 2000 (l'edizione originale rimonta, come è noto, al 1921-1923 per i tipi di Zanichelli), II, pp. 85-87 e 111-116; da vedere anche F. TATEO, *La critica virgiliana di B. Maranta e l'Ermogene latino di A. Bonfini*, in *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, a cura di R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli, G. Pascucci, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1985, II, pp. 661-673. Ma Maranta ritorna nel corpo del commentario enniano: Q. Ennii... quae supersunt fragmenta, cit., p. 101: «De cuius litterae ac etiam aliarum in rebus explicandis proprietate nos disserentes inducit Bartholomaeus Maranta in suis *Lucullanis Quaestionibus*».

⁴ P. VETTORI, *Epistolarum libri x*, Florentiae, apud Iunctas, 1586; in dettaglio, a Maranta: p. 49 non datata; p. 107 del 1562; ad Acquaviva: pp. 141-142 del 1567; pp. 143-144, stesso anno.

⁵ B. TELESIO, *De colorum generatione opusculum*, Neapoli, apud Josephum Cacchium, 1570.

Non explicat Parrhasius, unde hunc versum transcripserit, sed ei, utpote antiquorum Auctorum maxime studioso, fides adhibenda est. Ita igitur ille in epistola quadam ad Antonium Tilesium, *Aether et Dies eorumque fratres et sorores ex Erebo et Nocte procreati. Cicero in III De natura Deorum. Quos omnes Erebo et nocte natos ferunt. Ennius, Quos omnes Erebo, perhibent, et nocte creatos. Solvit enim Cicero Ennii carmen eiusque numerum ad solutae orationis numeros transfert.*¹

Ad Antonio Telesio, recuperato attraverso il *Libellus de coloribus* in chiave esegetica per l'esplicazione del sintagma *sanguine atro* compreso tra i frammenti del *Tieste*.² Ma anche Fabio d'Aquino, che gli manda il lacerto enniano *Perculsi pectora poenei* recuperato da un *vetustissimus codex*:

Hoc fragmentum mihi a Cosentia Fabius Aquinas misit, quod a quodam suo vetustissimo Statii interprete M.S. excerpserit, cuius nomen, cum in illius libri principio et fine multa desiderantur paginae, prorsus ignoratur. Constat tamen ex collatione non esse Lactantium.³

E Quattromani, che Colonna chiama in causa ben due volte, la prima per riconoscergli l'accertamento di un luogo enniano riscontrato in un manoscritto serviano,⁴ la seconda per motivi assai più sostanziosi, ovvero l'invio del frammento acefalo degli *Haliuetikà*, che Colonna inseriva nella sezione dei *Phagetica*:

¹ Q. Ennii... quae supersunt fragmenta, cit., p. 201. Ma anche p. 233: «Adomonet Parrhasius ita hunc versum apud Festum legendum esse in dictione Alites: in quo ille observat, Ennium primam in *Aquila* produxisse germinatione litterae q. Buteonem Aristoteles inter Accipitrum genera numerat, quem Graeci a trium testium numero τριόρχην appellant, eique in auguriis primas parte Phoemonoë Apollis filia dedit. – SANQUALIS] hanc autem Massarius Ossifragam esse existimavit, alii vero Ossifragae pullum»; su Parrasio C. TRISTANO, *La biblioteca di un umanista calabrese: Aulo Giano Parrasio*, Roma, Vecchiarelli, 1989); «Molto più preziosi dell'oro». *Codici di casa Barzizza alla Biblioteca Nazionale di Napoli*, a cura di L. Gualdo Rosa, Napoli, Luciano, 1996; *Parrhasiana*, a cura di L. Gualdo Rosa, L. Munzi, F. Stok, Napoli, Arte tipografica, 2000; *Parrhasiana II*, a cura di G. Abbamonte, L. Gualdo Rosa, L. Munzi, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2002; *Parrhasiana III*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005; E. SERGIO, *Parrasio in Calabria (1511-1515) e la fondazione dell'Accademia Cosentina*, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia, Università della Calabria, xxiii, 2007, pp. 419-436.

² Ivi, p. 401: «Thylesius in libello *De coloribus*, Sanguis, inquit, caloris atque coloris ignei particeps, effusus, ac frigefactus amisso rubore, tanquam in carbonem mutatus, ater ab omnibus vocatur».

³ Ivi, p. 239.

⁴ Q. Ennii... quae supersunt fragmenta, cit., p. 242: «Qui locus in Servio manuscripto Sertorii Quadrimani, ut mihi ipse significavit, aperte ex Ennio affertur»; su di lui A. BORRELLI, «Scienza» e «scienza della letteratura» in Sertorio Quattromani e A. FRATTA, *Il Ristretto di Sertorio Quattromani nell'ambito delle traduzioni scientifico-filosofiche del secondo Cinquecento*, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana, a cura di R. Sirri, M. Torrini, Napoli, Guida, 1992, pp. 271-296 e 297-314; C. DE FREDE, *I libri di un letterato calabrese del Cinquecento: Sertorio Quattromani (1541-1603)*, Napoli, Accademia Pontaniana, 1999; S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F. W. Lupi, Cosenza, Centro Editoriale e Libreria dell'Università degli Studi della Calabria, 1999.

Cuius tandem initium Sertorius Quadrimanus vir singulari doctrina praeditus, et diligens Antiquorum Auctorum investigator, ex vetustissimo codice nobis sua manu descriptum dedit, quod huc transcribendum curavimus, rati antiquitatis studiosis non iniucundum fore, hoc carmine ab oblivionis faucibus erepto, in medium afferre.¹

Il frammento, unitamente al contesto che lo ospita, potrebbe costituire materia eloquente per una illustrazione *in re ipsa* dell'assoluta disinvoltura e naturalezza con cui si assiste al transitare, nel corpo della commentazione erudita, dell'ossatura di quel sapere naturalistico cinquecentesco, cui si è già accennato: Giovio, Francesco Massari, autore di un commento al libro nono della *Naturalis historia* pliniana, Ippolito Salviani, Guillaume Rondelet, Pierre Belon, per non dire di Girolamo Mercuriale o dei già citati Gaza e Barbaro, gli stessi nomi con cui dialoga e si misura costantemente il figlio Fabio.² Tenuto conto delle considerazioni sparse, che qui si è tentato di ricondurre ad un denominatore comune, risulteranno allora meno strani e forse restituite ad una maggiore leggibilità, anche in termini di identificazioni di una *sphragis* culturale, le ragioni che consentono il cristallizzarsi degli esametri telesiani nella *Zootomia democritaea*. È come se avessimo a misurarci con gli estremi di uno stesso segmento: ad un capo il discorso severiniano intorno alla dignità teologica degli insetti, che sarebbe contestualmente approdato all'*Apiarium* dell'Accademia lincea, dall'altro la casa del medico che avrebbe ospitato Nicholas Heinsius, figlio dell'altrettanto noto Daniel,³ che della grande stagione della filologia riformata furono, assieme a Scaligero, a Casaubon, a Rittershausen, *magna pars*.

¹ Q. Ennii... quae supersunt fragmenta, cit., pp. 246-247.

² Ivi, *Phageticorum fragmentum*, pp. 245-255.

³ Su questo episodio cfr. O. TRABUCCO, *Scienza e comunicazione epistolare*, cit., pp. 240-241.

«UN MODERNO ERETICO IN FILOSOFIA»: AGOSTINO DONI

SANDRA PLASTINA

Spesso [...] ho compiuto viaggi deliziosi, imbarcato su una parola, tra gli abissi del passato, come l'insetto che, posato su qualche filo d'erba, galleggia lasciandosi trasportare dalla corrente di un fiume. Partito dalla Grecia, arrivavo a Roma e attraversavo la distesa delle età moderne. Che bel libro si potrebbe comporre raccontando la vita e le avventure di una parola!¹

TRA i termini più ambigui e più impregnati di un potere vivo, che meglio si offrono come occasione per il singolare viaggio che Louis Lambert ci invita ad intraprendere, ci sono quelli che si collocano alle fonti del vivere, del sentire, del pensare: «il vivere fisico e psichico – quello, insomma, che in qualche momento si è indicato come *spiritus*, spirito, principio spirituale». ²

Lo spirito e le sue molteplici avventure linguistiche sembrano ben prestarsi all'ambizioso progetto del protagonista del romanzo di Balzac, di discesa lungo il corso di una parola per risalirne le fonti. Viaggio quanto mai opportuno in quei particolari periodi della cultura, contrassegnati da crisi profonde e ansie di rinnovamento in cui «si ha l'impressione che affrontare la molteplicità dei significati di un termine come spirito, e le loro sfumature, imponga di collocarsi a una sorta di crocevia in cui convergono, e da cui si dipartono temi fondamentali del pensiero dell'Occidente». ³

Parola ereditata, d'uso antico tra medici e filosofi, maghi ed alchimisti, e dai significati non privi di equivoci, spirito ebbe tra il Quattrocento e la fine del Cinquecento un'enorme diffusione nelle discussioni filosofiche e scientifiche, che ne attestano variazioni semantiche e slittamenti. Spirito e spirituale dal punto di vista terminologico diventano il luogo di incontro delle nuove tendenze filosofiche neoplatoniche, pitagorizzanti, ermetizzanti, non senza la presenza delle tradizioni mediche e medico-filosofiche, assumendo un ruolo centrale in discipline come l'alchimia, l'astrologia e la cosmologia. ⁴

¹ H. DE BALZAC, *Louis Lambert*, Milano, SugarCo, 1985, p. 27; cit. da J. STAROBINSKI, *Azione e Reazione. Vita e avventure di una coppia*, Torino, Einaudi, 2001, p. 3.

² E. GARIN, *Il termine 'spiritus' in alcune discussioni scientifiche fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 295-303, qui p. 295.

³ *Ibidem*.

⁴ Sulla vasta aria semantica che il termine *spiritus* copre, ad esempio, nelle opere di Giordano Bruno, si rinvia agli studi di D. GIOVANNOZZI, *Spiritus*, in *Enciclopedia Bruniana e Cam-*

Articolato nei suoi vari usi e distinzioni, più che consegnato ad una definizione unica, il termine *spiritus*, forse più di altri, risente della svolta linguistica che caratterizza i secoli xv e xvi, in cui la critica del linguaggio scolastico va di pari passo con la formazione del linguaggio filosofico-scientifico moderno.¹

Nelle preziose pagine da cui abbiamo preso le mosse, Garin invitava lo studioso paziente a confrontare una serie di opere che, nel '500, avevano messo al centro della loro trattazione lo spirito e la sua funzione nell'uomo: il *De subtilitate* di Cardano è del 1550, del 1557 sono le *Exercitationes* dello Scalligero, del 1565 il *De natura* in due libri di Telesio, del 1576 il *Trattato dell'ingegno dell'huomo* del Persio, del 1581 il *De natura hominis* di Agostino Doni, del 1586 l'edizione definitiva di Telesio.

Senza dubbio nel ventennio che va dagli anni '60 agli anni '80 del Cinquecento, Telesio e i filosofi *novatores* che a lui si ispirarono, contribuirono a sviluppare una comprensione inedita della realtà *sub specie hominis*, un punto di vista nuovo da cui guardare la natura. Non a caso il filosofo si annovera tra coloro che: «amanti e cultori di una sapienza del tutto umana»,² hanno seguito il senso e la natura, e nient'altro.

L'opera di Bernardino Telesio si caratterizza, infatti, per la sua forte carica innovativa, che non tarda a scontrarsi con vecchi metodi di pensiero e schemi filosofici accreditati. La novità, che rappresenta per i detrattori la pietra dello scandalo, diventa per seguaci e simpatizzanti «l'insegna di un diverso modo di pensare, il contrassegno di una realtà nuova che si presenta propria di un gruppo: la "nostra filosofia" è espressione ricorrente negli scritti che apertamente si rifanno all'autore del *De rerum natura*».³

Il filosofo cosentino espone, nei capitoli 1-5 del libro ix della sua opera,⁴ l'inedita tesi che la sensibilità di cui gode l'intera natura trovi il proprio fondamento nella 'omniscienza' dello spirito, *spiritus omniscius omnino*. Il che significa che lo spirito corporeo ha la capacità di reagire a tutte le cose e di

panelliana, a cura di E. Canone e G. Ernst, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2006, pp. 166-179, e '*Spiritus mundus quidem*'. *Il concetto di spirito nel pensiero di Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2006.

¹ *Spiritus*. iv Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984.

² B. TELESIO, *Solutiones Obiectionum Francisci Patritii (Solutiones Thylesii) In primo capite*, in IDEM, *Varii de naturalibus rebus libelli*, a cura di L. De Franco, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 454: «affermo ubi maxime humanae philosophiae amatorem cultoremque esse profiteor; quae vel ad summum».

³ L. BOLZONI, *Conoscenza e piacere. L'influenza di Telesio su teorie e pratiche letterarie fra '500 e '600*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, a cura di R. Sirri e M. Torrini, Napoli, Guida, 1992, pp. 203-239, qui p. 203.

⁴ B. TELESIO, *De rerum natura libri vii-viii-ix*, a cura di L. De Franco, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 330-359.

rispondere nel modo che risulta essere il migliore nel suo costante sforzo di autoconservazione e adattamento ad un universo in continuo cambiamento. Nel mondo sublunare, la sostanza dotata del livello più acuto di sensibilità è lo *spiritus*, materia rarefatta ed estremamente mobile che pervade e in un certo senso costruisce ogni struttura organica della natura.

Già nelle redazioni del *De rerum natura* precedenti all'edizione definitiva dell'opera, Telesio aveva dedicato un'ampia trattazione al tema del senso universale delle cose. In tre capitoli diversamente disposti (nell'edizione del *De natura rerum* del 1565: I, 7, 8, 9; e in quella del 1570: I, 34, 35, 36) viene affrontata la questione della facoltà di sentire attribuita alle due nature agenti, il caldo e il freddo. L'universo, pervaso dalle forze perennemente in conflitto, si caratterizza per la primordiale capacità di essere affetto dagli enti, di percepire la loro azione, e di reagire ad essi. Negli animali, ma soprattutto nell'uomo, questa forza di patire, sentire e reagire si riflette in se stessa e diventa funzione conoscitiva, sensazione. La sensazione è un'operazione dello spirito, e consiste in una reazione dello spirito alle sue stesse alterazioni. Lo spirito, seppure presente in tutto il corpo, ha la sua sede principale nel cervello e la parte centrale dello spirito coordina quelle parti che si trovano nelle aree periferiche del corpo e che comunicano con il mondo circostante. L'esistenza di una porzione centrale di spirito forma la base per la percezione delle differenze e per l'esistenza della memoria e dell'intellezione.

Calore rinchiuso in una cavità corporea, l'anima dunque è lo stesso spirito vitale: respinta la teoria della sua tripartizione, Telesio, in aperto disaccordo con la concezione galenica,¹ scrive il *Quod animal universum ab unica animae substantiae gubernatur. Adversus Galenum*, redatto nel 1565 e pubblicato da Antonio Persio nel 1590 insieme agli altri opuscoli del maestro.² Nell'opuscolo

¹ Interessante il riferimento all'opera del medico Giovanni Argenterio (1513-1572), professore a Napoli tra il 1555 e il 1560, che potrebbe avere avuto una certa influenza sulle teorie fisiologiche di Telesio, in M. MULSOW, "Nuove terre" e "nuovi cieli": la filosofia della natura, in C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 416-433. Di Mulsow, cfr. anche *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen, Niemeyer, 1998. Critico dell'intera impostazione della filosofia naturale aristotelica e della dottrina galenica, egli muove le sue obiezioni, in modo particolare, alla definizione galenica di *spiritus*, che riveste all'interno della speculazione del medico di Pergamo molteplici sfumature di significato. Cfr. I. ARGENTERII *De somno et vigilia libri duo, in quibus continentur duae tractationes de calido nativo, et de spiritibus, etc.*, Florentiae, Torrentinus, 1556. Sull'opera di Argenterio, cfr. N.G. SIRAISI, *Giovanni Argenterio and Sixteenth-Century Medical Innovation, «Osiris»*, VI, 1990, pp. 161-180.

² B. TELESIO, *Varii de naturalibus rebus libelli ab Antonio Persio editi*, Venetiis, apud Felicem Valgrisius, 1590 (leggiamo il *Quod animal universum* e gli altri opuscoli telesiani nell'edizione curata da L. De Franco). A proposito dell'attenzione mostrata da Telesio per la medicina e l'anatomia, sono interessanti le considerazioni di Guido Giglioni, contenute in un *paper* sulla medicina telesiana letto in occasione del ciclo di conferenze organizzate dal Comitato Nazionale per le celebrazioni del V centenario della nascita di Bernardino Telesio (www.telesio.it).

il filosofo cosentino elimina il concetto di facoltà, supera in senso unitario la separazione tra anima sensitiva e anima intellettiva (analogamente alla separazione tra *spiritus vitalis*, che risiede nel cuore, e *spiritus animalis* che ha sede nel cervello). Contrastando la dottrina della tripartizione galenica dell'anima nel cervello, nel cuore e nel fegato, Telesio identifica spirito e anima «*spirituum, in cerebri ventriculis contentum, animalium animam esse*». ¹

Demolendo la tesi galenica dell'anima come temperamento, Telesio non la concepisce certo come *entelechia*, ma la descrive al contrario come il timoniere di una nave che governa il corpo attraverso il sistema nervoso, il quale deriva «tutto dal cervello al quale è interamente simile». ² Per l'autore del *De rerum* l'intera anima, identica allo spirito, è sensibile e dotata di *sensus*, ed egli ne afferma con convinzione l'unicità, negli uomini come negli animali:

Pugna porro, quae quibusdam propositis operationibus in anima interdum oriri videtur, quae antiquiores omnes et ipsum in primis impulsit Galenum, ut vel e diversis illam componerent substantiis, vel tres omnino et summopere a se ipsis differentes homini inderent animas; ea in primis haudquaquam pluris a substantiis et diversis positae in locis diversoque donatis ingenio, sed ab una omnino eademque animal universum gubernari, omnesque quas animal operatur operationes et appetitiones, quae animalis insunt omnes, una modo a substantia aedi et uni intesse omnes, declarat. ³

Probabilmente sulla scorta delle obiezioni che, nel 1572, gli erano state rivolte da uno dei più illustri antiaristotelici, il professore chersino, Francesco Patrizi, Telesio mette a nudo, nella versione definitiva del *De rerum*, i fondamenti del suo sistema filosofico, già adombrati nelle precedenti versioni.

Il pensiero di Telesio appare sollecitato dalle obiezioni del filosofo platonico e si chiarisce sia nelle risposte date direttamente sia negli argomenti a difesa prodotti da Antonio Persio. I testi, frutto dell'amichevole e franco scambio tra i tre filosofi, hanno come obiettivo l'approfondimento dei principi del naturalismo telesiano, ritenuto da Patrizi più vicino alla filosofia presocratica di quanto lo stesso autore del *De rerum* fosse disposto a riconoscere, e ricco anche per questo motivo, di interessanti implicazioni filosofiche. Tra le varie questioni affrontate, quella che riguarda la natura e la funzione

eu/conferenze): «La sua [di Telesio] conoscenza dell'opera di Galeno, in opere come *Quod animal universum ab unica substantia gubernatur* e *De usu respirationis*, appare sofisticata e aggiornata. È indubbio che nella storiografia telesiana, l'anti-aristotelismo del filosofo cosentino sia stato studiato più attentamente del suo parallelo anti-galenismo». Non c'è dubbio che la radicale reinterpretazione della nozione medica di spirito compiuta da Telesio abbia avuto importanti ripercussioni sul concetto di natura umana e di sensibilità.

¹ B. TELESIO, *Quod animal universum*, cit., p. 189.

² IDEM, *De rerum natura*, cit., vol. II, lib. V, cap. 27, p. 421.

³ IDEM, *Quod animal universum*, cit., p. 284-285. Sull'identità tra anima e *spiritus* si veda quanto scrive R. BONDÌ, *Introduzione a Telesio*, Bari, Laterza, 1997, p. 36-39.

conoscitiva del senso, in rapporto alla ragione, acquista senza dubbio una sua centralità.

Per quanto possa essere complicato il rapporto causale tra l'oggetto e chi lo percepisce, ciò di cui facciamo esperienza nella filosofia telesiana sono gli oggetti del mondo fisico che ci circonda, e non surrogati o immagini o elementi intermedi. Ai sensi è notoriamente assegnata uno straordinario potere conoscitivo, capace letteralmente di indagare la natura delle cose.

Con Telesio assistiamo alla valorizzazione della ragione estimativa come unica possibile forma della ragione e come saldo sostegno della conservazione della specie.¹ La ragione è in tal senso una capacità di discernere le forme e i mezzi più utili alla conservazione degli esseri viventi, e la sua funzione giudicante, tutta interna alla forza conservativa, viene direttamente testimoniata dai sensi.²

Nella salvaguardia dell'autonomia della natura l'autore del *De rerum* chiama 'sapienza' o 'facoltà intelligente' la legge dell'auto-organizzazione cosmica basata sul *sensus* naturale. «Nell'introdurre le nozioni di sapienza e facoltà intelligente come radici ultime della sensibilità del cosmo e come giustificazione metafisica dell'equilibrio omeostatico del cosmo Telesio sembra chiaramente aver tenuto conto delle obiezioni di Patrizi».³ Con la stessa convinzione si esprime Persio quando, nelle pagine del *Trattato dell'ingegno dell'uomo*, afferma i presupposti metodologici delle sue argomentazioni filosofiche fondate sul senso e su una ragione che svolge la sua funzione solo nell'ambito dei dati sensibili:

Chi dunque volesse seguitare la maniera del nostro philosophare, che in parte vuol dire, la maniera tenuta dagli antichi philosophi, cioè di non esser tanto obbligato, et incatenato all'autorità de' scrittori antichi o moderni [...] quanto prima al senso [...] e alla esperienza delle cose, che possono cader sotto 'l senso, et poi alla ragione dirivantesi dal senso.⁴

¹ N. BADALONI, *Inquietudini e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Pisa, ETS, 2004, p. 161. Sulle *operationes* dello *spiritus*, che riguardano non solo la sfera conoscitiva ma anche quella etica, cfr. A. INGEGNO, *Corpo, 'spiritus', anima. Il problema della libertà in B. Telesio*, in *Bernardino Telesio nel 4° centenario della morte (1588)*, Napoli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento meridionale, 1989, pp. 53-70.

² Sulla funzione della ragione cfr. B. TELESIO, *Varii de naturalibus rebus libelli*, cit., p. 453. Patrizi sottolinea nelle sue obiezioni l'utilizzo, a suo dire, contraddittorio, della ragione in Telesio. Il significato della posizione di Telesio nei confronti della ragione può essere compreso in tutti i suoi aspetti solo se si tengono presenti le pagine che esprimono il rifiuto dei *figmenta*, delle finzioni. *Solutiones Obiectionum Francisci Patritii (Solutiones Thylesii)*: In primo capite: «Rationem (non) nec despicio nec negligo, quae e rerum sensu percaepitarum et ipso omnino exoritur e sensu; (sed quae ab unis procedit figmentis) quin (veluti) aequae propemodum ac sensum (eam sectet) tamen credam sectet; quae nostris procedit e figmentis et quae sensui non congruit».

³ G. GIGLIONI, *La filosofia naturale di B. Telesio*, in *La filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Ernst, Roma, Carocci, 2003, pp. 253-265, qui p. 256.

⁴ A. PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Uomo*, a cura di L. Artese, Pisa-Roma, Istituti edito-

Da parte sua Antonio Persio riconosce che il senso è per i telesiani il principio della conoscenza e della scienza, ma mai questi hanno inteso rifuggire dall'esercizio della ragione, che anzi ne viene potenziata, subentrando a puntellare i convincimenti del senso, ad avvalorarne le conoscenze.

Gli interventi di Persio, il suo diretto coinvolgimento nelle vicende del telesianesimo, ci riportano alle discussioni suscitate dalla filosofia dell'autore del *De rerum natura* negli ultimi decenni del Cinquecento. Nel *Liber novarum positionum* (1575) il filosofo fa il resoconto di tre giorni di accesi dibattiti svoltisi a Venezia tra gli studenti aristotelici e dei vivaci scontri suscitati dal naturalismo di Telesio. Nel *Trattato dell'ingegno dell'uomo* pubblicato l'anno successivo, Persio, prendendo le mosse da alcune tesi del maestro, svilupperà le sue personali argomentazioni sullo *spiritus*.

Lo spirito corporeo – senziante, immaginante e raziocinante – fondamento della conservazione, costituisce la radice ultima del naturalismo coerente e radicale esposto da Agostino Doni nel *De natura hominis*. La figura del filosofo e medico cosentino,¹ considerato da Bacone² un discepolo di Telesio e ritenuto dai più un suo seguace, è tra le più sfuggenti e inquiete tra quelle riconducibili al *milieu* telesiano.

Fuggito dall'Italia alla fine degli anni '70, esule per motivi religiosi, dopo anni di persecuzioni e difficoltà e un imprecisato soggiorno a Padova e a Ferrara, il filosofo calabrese, errante per l'Europa, arrivò a Basilea nel 1579. Accolto nella città svizzera dal dotto naturalista Theodor Zwinger, decano del Collegio dei medici, grazie ad un sussidio tratto dai fondi dell'eredità di Erasmo, e concessogli dal Rettore dell'Università, Basilio Amerbach, Doni fu in grado di dedicarsi agli studi e conseguire, l'anno successivo, il dottorato in medicina.³ Entrato nell'alveo tradizionale degli esuli italiani giunti

riali e poligrafici internazionali, 1999, p. 33. Su Persio si legga E. GARIN, *Nota telesiana: Antonio Persio*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», xxviii, 1949, pp. 414-421.

¹ A. DONI, *De natura hominis libri duo, in quibus discussa tum medicorum tum philosophorum antea probatissimorum caligine, tandem quid sit homo naturali ratione ostenditur. Ad Stephanum Serenissimum Regem Poloniae*, Basileae, apud Frobenium, 1581. L'edizione moderna dei due libri del *De natura hominis* con traduzione si deve a L. DE FRANCO, che dedica al naturalista un ampio profilo in *L'eretico Agostino Doni. Medico e filosofo cosentino del '500* (in Appendice il *De natura hominis* con testo a fronte), Cosenza, Pellegrini, 1973, da cui citeremo.

² F. BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum*, iv, 3: «anima corpore obducta atque in animalibus perfectis in capite praecipue locata in nervis percurrans et sanguine spirituosio arteriarum refecta et reparata, quemadmodum Bernardinus Telesius et discipulus eius Augustinus Donius, aliqua ex parte, non omnino inutiliter, asseruerunt».

³ L'intenso periodo trascorso da Doni a Basilea, i suoi contatti scientifici, i suoi rapporti con gli ambienti degli esuli italiani rifugiati oltralpe, sono documentati da quindici lettere autografe conservate nella Biblioteca Universitaria di Basilea e pubblicate da A. ROTONDÒ, in *Studi e ricerche di storia ereticale*, Torino, Giappichelli, 1974, pp. 393-470, ora in IDEM, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008, pp. 635-775. Prima degli studi di

a Basilea: ospitalità in casa di Francesco Betti e lavoro presso lo stampatore lucchese Pietro Perna, Doni si fermò nella città svizzera fino alla pubblicazione del *De natura hominis*, che uscì nel 1581 per i tipi del prestigioso editore Froben, grazie all'interessamento di Zwinger. Le concitate vicende dei mesi successivi alla pubblicazione della sua opera restano avvolte dal mistero: il filosofo cosentino lasciò precipitosamente Basilea per recarsi in Polonia, intenzione evidentemente coltivata da qualche tempo, come dimostrano le due dedicatorie al sovrano polacco Stefano Bathory e le dichiarazioni contenute nella *peroratio* con cui l'opera si chiude. Prima di giungere a Cracovia, meta del suo viaggio, apprendiamo da uno scambio di lettere tra il diplomatico Andrea Dudith-Sbardellati e il medico imperiale Johannes Crato von Crafftheim, di una breve permanenza del filosofo a Breslavia.¹

A questo punto del suo inquieto peregrinare, diventa difficile ricostruire le vicende dell'ultima parte della vita del medico cosentino: alcune testimonianze riportano di accesi scontri con alcuni intellettuali italiani esuli a Cracovia, e di un probabile riavvicinamento alla Chiesa cattolica. Le difficoltà, l'isolamento e lo "humor malinconico" spinsero Doni molto probabilmente ad abbandonare la città polacca, come apprendiamo dalle ultime notizie trasmesse dal nunzio Alberto Bolognetti nel 1583.² Rimangono, dunque, avvolte dal mistero non solo la sua formazione filosofica giovanile e la sua partecipazione al dibattito antiaristotelico prima dell'esilio, ma anche le ragioni profonde dei suoi dissensi con l'ambiente degli esuli italiani e i motivi delle sue precipitose fughe. Di certo la lontananza dalla patria non rappresentò per il medico cosentino un taglio netto con quei circoli culturali con il quale aveva stretto rapporti di scambio e di solidarietà.

Fiorentino non mancava di notare che né Doni ricorda mai alcuno dei suoi maestri né mai il nome di Doni ricorre in scritti coevi, in cui sono frequenti le notizie sulla cerchia di discepoli, seguaci e ammiratori di Telesio.³ Ma l'assenza di espliciti riferimenti, «questo reciproco ignorarsi da parte dell'uno e degli altri», può essere messo in relazione con ben altre ragioni che non siano il dissenso o la presa di distanza. Seguendo il buon senso e le osservazioni di Rotondò possiamo concludere che, più probabilmente, ignorarsi era una misura di cautela, da parte di un uomo che era stato costretto a lasciare l'Italia per motivi religiosi dopo un quinquennio di deten-

Rotondò alcune notizie sul filosofo cosentino e la segnalazione di sei lettere di Doni si devono a D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 341.

¹ D. CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Sansoni, Chicago, Newberry Library, 1970, p. 238.

² «Quell'Agostino Donio, che si credeva fusse stato ucciso da quelli eretici, si è trovato vivo, et la sua fuga così segreta fu effetto (com' intendo) d'humor malinconico» (ivi, p. 117).

³ F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea di natura nel Risorgimento italiano*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1872-1874, I, pp. 116-118.

zione in carcere,¹ nei confronti di Telesio e dei suoi allievi e seguaci, impegnati in una difficile battaglia culturale.

Seguendo le documentate pagine dello storico possiamo individuare due fattori, a nostro avviso determinanti, per inquadrare il rapporto tra l'esule cosentino e l'ambiente dei *novatores* a cui senza dubbio la sua opera si ispira. Innanzitutto all'assenza di espliciti riferimenti si sostituiscono «la corrispondenza segreta lungo il tramite, esile ma pur ininterrotto e significativo, dello scambio di informazioni scientifiche e del commercio librario» (ampiamente documentato anche nel saggio di De Franco). A tale proposito sono interessanti le testimonianze del rapporto tra Doni e Patrizi, probabilmente instauratosi a Ferrara alla fine degli anni '70, che valse al medico cosentino le credenziali per l'accoglienza presso Zwinger.

Come infatti apprendiamo da uno scambio epistolare tra i due, Patrizi da Ferrara si rivolgeva allo Zwinger, nel 1580, facendo riferimento ad una richiesta del naturalista pervenutagli in una lettera inviatagli da Doni: «Augustinus Donius scripserat ad me cupere te nescio quas amoris definitiones, quas apud me viderat».²

Nel luglio del 1581 Doni, impaziente di ricevere copia delle *Discussiones* di Patrizi, stampati da Perna, scrive a Zwinger: «Si acceperis a Perna aliquod exemplar *Discussionum* Patricii mei, velim per hos dies mihi commodares».³ Sono gli anni ferraresi di Patrizi, contrassegnati dall'elaborazione di una nuova concezione della natura e della difesa delle sue posizioni fortemente critiche nei confronti di Aristotele e dei suoi seguaci. Posizioni che il filosofo di Cherso aveva esposto nel I tomo delle *Discussiones peripateticae*, pubblicato nel 1571 e che successivamente confluiranno nell'edizione definitiva dell'opera in quattro tomi del 1581. Come è noto la prima reazione all'opera di Patrizi fu quella di Teodoro Angelucci, un oscuro filosofo e medico che nel suo scritto *Quod metaphysica sint eadem quae physica nova sententia*, nel proporre una sua interpretazione dei libri metafisici di Aristotele attaccò con violenza le tesi esposte dal chersino. A Francesco Muti, un giovane calabrese, seguace di Telesio, Patrizi affidò il compito di difendere le sue idee, argomentandole e chiarendole.⁴ Lo stesso Muti invierà gli opuscoli telesiani

¹ Agostino per cinque anni ancora giovanissimo fu detenuto nelle carceri dell'Inquisizione «religiosis causa me habuit in carcere adolescentem per quinquennium», come leggiamo in una lettera inviata da Ginevra a Theodor Zwinger nel 1580. Cfr. A. ROTONDÒ, *op. cit.*, p. 762. Lo storico nella voce dedicata a Doni nel *Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 41, 1992, pp. 154-158) sostiene l'ipotesi avanzata da De Franco che l'episodio della detenzione vada fatto risalire alle persecuzioni subite in Calabria dai Valdesi culminate con la strage di San Sisto e di Guardia Piemontese.

² A. ROTONDÒ, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, cit., App. XIII, p. 780.

³ Ivi, App. x, p. 768.

⁴ La polemica è ampiamente ricostruita da M. MUCCILLO, *Un dibattito sui libri metafisici di Aristotele fra platonici, aristotelici e telesiani (con qualche complicazione ermetica): Patrizi, Angelucci e Muti sul soggetto della metafisica*, «Medioevo», XXXIV, 2009, pp. 221-304.

a Persio che, nella dedica a Patrizi del *De mari*, lo ringrazierà salutandolo come amico e familiare, illustre difensore del Patrizi stesso e dell'ingegno di Telesio.

L'altro fattore determinante per meglio inquadrare il rapporto tra l'opera di Doni e l'ingente lavoro telesiano è senz'altro il lungo processo di maturazione del pensiero di Telesio: oggi più che mai è possibile leggere il confronto tra l'opera di Telesio e quella dell'esule cosentino, alla luce della complessa e ventennale elaborazione dei libri del *De rerum natura*, che nel 1581, anno della pubblicazione del *De natura hominis*, non erano ancora approdati alla loro redazione definitiva.¹

In linea con i presupposti più 'rivoluzionari' dell'insegnamento di Telesio, fin dall'esordio il medico cosentino si mostra pienamente consapevole del carattere innovatore della sua opera: un atteggiamento coraggioso gli fa rifiutare ogni limitazione imposta dall'autorità al libero svolgersi del suo pensiero. Galvanizzato dalla dura battaglia ingaggiata con i grandi pensatori dell'antichità, Ippocrate, Platone, Aristotele e Galeno, Doni enuncia il suo dovere di buon cittadino della repubblica delle lettere: studiare i maggiori ma non approvare acriticamente ogni loro affermazione senza averla prima vagliata ed esaminata attentamente. Nella prefazione al secondo libro dell'opera ribadirà con decisione la distinzione tra indagine scientifica e problemi teologici, riaffermando il valore della ricerca di chi osserva tutte le cose e con retta ragione le conosce.²

Il filosofo chiarisce il tema centrale del suo studio: indagare la natura umana significa analizzare la vera natura dello spirito attraverso le sue operazioni: «Nulla infatti indica e manifesta meglio dell'operazione le sostanze nascoste».³

Il corpo umano consta di un gran numero di sostanze tra loro dissimili, e questa grande dissimiglianza è originata dalla costituzione della materia degli esseri animati, teatro di conflitti in cui combattono le nature agenti

¹ Il problema della storia interna dell'opera, per quanto già avvertito, negli anni passati, da alcuni studiosi, è stato affrontato solo recentemente. Del lungo lavoro di ripensamento e perfezionamento del proprio sistema da parte di Telesio, che si manifestò a cominciare dalla prima redazione del *De natura* (1565), dà ora evidenza l'edizione di A. Ottaviani: B. TELESIO, *De natura iuxta propria principia, liber primus et secundus*, Torino, Aragno, 2006. Gli apparati dell'edizione ci restituiscono appieno il lavoro telesiano, le correzioni e le aggiunte manoscritte in esemplari a stampa attribuite al filosofo o comunque provenienti dal suo ambiente, e mettono in risalto la dialettica interna dei processi instaurativi e sostitutivi che caratterizzano il complesso iter compositivo del *De rerum natura*.

² A. DONI, *De natura hominis*, cit., p. 303: «Accusatores nostri fere in omnibus caussis ferunt aequo animo naturam uti suis rationibus, praeterquam in caussa animae: non possunt pati philosophum dicere naturali ratione non posse probari animae immortalitatem. Sed, o impietatem pietatis praetextu velatam! Si naturali ratione probari ea potest, cur fide iubemur sic tenere? Cur est in Simbolo Apostolorum credo vitam aeternam?».

³ Ivi, II, cap. IV, p. 317.

vatio Marte varioque successu: e mentre esse vengono affette in modi diversi e variamente mutate, accade che la materia, da esse occupata, contragga abiti vari e diversi. Quale maniera ci sarà per reprimere la battaglia e correggere questa confusione? Vi è una ed una sola sostanza calda tenue e mobile che si impadronisce delle cose, e senza danno con un nome molto usato il filosofo chiama spirito. Sostanza del tutto corporea, racchiusa nel seme, che continuamente si produce e si rinnova, lo spirito si forma in tutto il corpo, trasportato dal sangue che ne costituisce la sua materia: «la materia dello spirito è il fiore del sangue, cioè alito e vapore, vi è mescolata anche l'aria [...] la quale è tanto veloce; ed è proprio per questa mescolanza con l'aria che la materia in un istante riesce ad arrivare sino alle estremità dei vasi attraverso ciascun anfratto». ¹

Colui che vorrà trattare della natura umana non potrà che trattare dello spirito, la principale e propriamente l'unica natura dell'uomo. Come leggiamo nel capitolo VIII del libro II del *De natura hominis* questa nostra vita e la vita di tutti gli esseri in natura appartiene allo spirito e ad esso soltanto risalgono tutte le operazioni vitali, prime tra tutte il moto e il senso. Nel II libro, *pars construens* dell'opera, Doni racchiude il nucleo vitale del suo pensiero filosofico: «Omne quod natura constat vim sentiendi habet et sine ea esse non potest». ² La novità dell'asserzione, che tutto ciò che consta di una natura possiede la capacità di sentire e senza di essa non può stare, culmina in un lungo capitolo in cui il medico cosentino 'dimostra' in che modo lo spirito sente. Il senso infatti non è solo la conoscenza dell'alterazione, come è stato insegnato da chi ha individuato una sola specie di senso, ma è anche conoscenza di quello che il filosofo chiama *affectus*, moto dolcissimo, conoscenza delle cose simili ed affini con cui si entra in contatto. E in conclusione, poiché «il senso è la conoscenza della sua propria affezione», ³ lo spirito, sostanza vivente sempre intenta a se stessa, nel rapporto con gli oggetti sensibili, acuisce la sua sensibilità, sollecitato dal contatto con il nuovo. «E così dicevo che il senso è la conoscenza dell'affezione, ora, dopo aver meglio conosciuto la cosa, dico che il senso è la conoscenza della condizione dell'affezione». Il medico cosentino privilegia la struttura ontica della somiglianza-regolarità su quella della contrarietà e dedica pagine efficaci al sentire della natura e alla sua segreta e intima prerogativa: un'intenzionale ricerca delle cose che «bonum dare videntur et fovere et robur suo robori addere» e alle quali si congiunge, «sic sperans vitam perenniore vel dulciorem, e dall'altra un intenzionale rifuggire da tutto ciò il cui contatto s'avverte «malum dare et alterare et frangere». Il movimento della natura senziante non è un cieco mescolarsi, ma un'affettuosa propensione di cose verso altre cose, un «dulcissimus e vitalis motus ad vim amicam blandissime quasi afflantem et

¹ Ivi, p. 325.

² Ivi, p. 332.

³ Ivi, p. 333.

vegetantem». In questo moto incessante vive la natura e si conserva il mondo. I toni lirici con i quali Doni descrive il sentire universale avvicinano le sue pagine a quelle in cui Patrizi enuncia nell'*Amorosa filosofia*, con immagini poetiche e suggestive, il principio «che il simile ama e attrae il simile». La somiglianza anche per il filosofo platonico apporta un peculiare giovamento, assicura, infatti, la conservazione dal momento che: «un pezzo di terra si conserva mentre ella è in terra; ché se ella fosse o in acqua o in aria o in fuoco, si distruggerebbe».¹

Nel *De natura hominis* lo *spiritus-sensus*, unico principio vitale, operante all'interno della natura, equivale alla ragione in un ininterrotto processo conoscitivo: il senso sarà esso stesso ragione, anzi «il senso sarà tanto più nobile e più prestante dell'intelligenza di quanto le cose solide lo sono rispetto alle ombre oppure le cose reali rispetto alle finte».² Conseguente nelle sue argomentazioni, Doni sviluppa i presupposti del suo naturalismo radicale, unendo in un nesso sostanziale il sentire dell'uomo al sentire delle cose e dell'intera natura, stabilendo un'identità tra i principi della conoscenza umana e i principi della conoscenza animale. Se Telesio attribuisce le funzioni psicologiche ad una entità corporea, lo *spiritus*, comune a uomini ed animali, Doni non esita ad attribuire la facoltà di intendere anche a quella parte degli enti di natura che paiono lontani dal nostro essere: «anche le pietre devono intendere», dal momento che se tutto sente, tutto allo stesso modo intende: nessuna natura deve essere privata del tutto della facoltà di intendere, cioè di apprendere e di conoscere quelle cose che toccano e che avvertono di sé, ciascuna cosa seguendo una precisa gradualità.³

Lo spirito vitale, l'artefice della grande varietà della natura, ne è anche il principio unificatore, che assicura l'omogeneità primigenia di tutti i fatti naturali di cui l'uomo è parte integrante. Il medico cosentino accusa Galeno di grave miopia nel non aver attribuito «ad ogni essere senziente anche la facoltà di intendere e ragionare, e se non nella stessa misura in cui la possediamo noi, almeno per un poco».⁴ È vano pensare che la mescolanza di un'originaria pluralità di elementi primi basti a spiegare come da elementi insensibili possano emergere vita e senso. L'errore è di aver fatto dipendere il principio della vita dalle teorie della mescolanza e del temperamento,

¹ F. PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, a cura di J. C. Nelson, Firenze, Olschki, 1963, p. 120. Interessanti sono gli aspetti platonici presenti nel *De natura hominis* a cominciare dal richiamo al platonismo di Basilio e Metodio, i Padri della Chiesa del II concilio di Nicea «che non si fecero scrupolo di accogliere la dottrina platonica sulla sostanza dell'anima, accettandone la corporeità, come aveva stabilito il filosofo, e che essa è di fuoco oppure aerea. Ritenevano poi la natura come la figlia o la serva di Dio, alcuni la tenevano la mano di Dio e la pensavano come una scala per arrivare a conoscerlo e i migliori hanno stabilito che questo mondo fosse come uno specchio in grado di riflettere l'immagine di Dio» (A. DONI, *De natura hominis*, cit., p. 301).

² Ivi, p. 397.

³ Ivi, p. 397-399.

⁴ Ivi, p. 284.

e, nella critica condotta da Doni nel I libro del *De natura hominis*, l'inutile moltiplicarsi delle facoltà è messa in questione con argomentazioni che costituiscono l'ossatura del *Quod animal universum*, l'opuscolo antigalenico di Telesio. Il medico cosentino non rimase estraneo al fervore di studi ed interpretazioni dei testi di Ippocrate e di Galeno, seguite all'*editio princeps* aldina del *Corpus Galenicum* (1525) e del *Corpus Hippocraticum* (1526). Rinveniamo infatti nella sua opera tracce del dibattito contemporaneo sugli scritti dei due grandi medici dell'antichità, e non è da trascurare il fatto che Francesco Betti, suo ospite a Basilea, sia l'autore di una versione dell'opera di Galeno, *Del modo di conoscere e medicare le passioni dell'animo* pubblicata a Basilea nel 1587. All'esule cosentino, tra l'altro, era stata affidata da Perna, la correzione degli scritti del medico di corte Giulio Alessandrini (1506-1590), divulgatore dell'opera di Galeno e amico di Crato von Crafftheim. Proprio rivolgendosi a quest'ultimo, noto sostenitore della filosofia dello Stagirita, Andrea Dudith-Sbardellati presenterà quella di Doni come una filosofia «nova quadam et absurda». Con accenti simili si era espresso scrivendo all'aristotelico Niccolò Taurello, due giorni dopo la partenza dell'esule calabrese da casa sua, avvenuta nel 1581: «è modesto, acuto, dotto; il libro però è pieno di una certa filosofia nuova per questa età, ma non inusitata per quegli antichi famosi filosofi della sua gente, come un Pitagora, un Archita, un Parmenide».¹

Non è un caso che una via per penetrare nel nuovo edificio della filosofia telesiana sembrò a Patrizi quella del raffronto con il naturalismo presocratico,² la stessa via che tenterà pochi anni dopo Andrea Dudith per intendere un così inconsueto modo di costruire un sistema naturale quale quello di Agostino Doni.

¹ Alla lettera, riportata da D. CACCAMO, *op. cit.*, p. 238, fa riferimento E. GARIN, *Telesiani minori*, «Rivista critica di storia della filosofia», xxvi, 1971, pp. 199-204, p. 199. Scrive Dudith: «Venit ad me ante hoc biduum Augustinus Donius, Cosentinus, Calabre, Basilea, et librum excussum *De natura hominis* attulit. In Poloniam, nescio qua spe infatuatus, avolare cogitat; ubi profeto omnia spe et expectatione sua reperite minora. Modestus, acutus, doctus est; liber autem nova quidam huic aetati philosophia refertus est, sed veteribus illis suae gentis philosophis Pythagorae, Archytae, Parmenidi, non inusitata».

² F. PATRIZI, *Obiectiones*, p. 453. Uno dei motivi telesiani più attaccati nelle confutazioni da parte dei critici aristotelici è proprio la «quaestio de uno Parmenidis ente adversus Bernardinum Tilesium pro Aristotele», come leggiamo in E. GARIN, *op. cit.*, p. 203.

LA DIVINAZIONE NATURALE IN PAOLO ANTONIO FOSCARINI

RAFFAELE CIRINO

LA storiografia filosofica che si rivolge alla prima modernità ha sempre guardato con interesse alla rivoluzione scientifica intesa in senso fisico-astronomico e a tutte le conseguenze epistemologiche, religiose e antropologiche che essa ha implicato. Nello stesso periodo, il fermento scientifico-naturalistico coinvolse anche altri settori del sapere quali la botanica, la zoologia, la geologia, l'anatomia, la fisica dell'atmosfera, contribuendo alla formazione di nuovi quadri concettuali. Di grande rilievo furono, tra Cinque e Seicento, alcuni *luoghi*, teatro di indagini particolari: laboratori, opifici, studioli, collezioni, orti botanici, biblioteche e una miriade di circoli scientifici e accademie che rappresentano dei veri e propri 'microcosmi organici', animati da discussioni, progetti, ricerche, esperimenti riverberanti la mutante, complessa immagine della realtà circostante.

Sulla storia di queste nobili e vivaci iniziative intellettuali si sono concentrati, negli ultimi decenni, gli sforzi di molti studiosi, arricchendo una già cospicua storiografia filosofica e scientifica che ha saputo trarre beneficio dalle più recenti acquisizioni della storia delle idee, sul fronte della genesi della scienza moderna come della nascita della cultura europea.¹

Un caso particolarmente interessante è quello del padre carmelitano Paolo Antonio Foscarini, teologo calabrese, tra i fondatori dell'Accademia degli Inculti di Montalto Uffugo (vicino Cosenza), suo luogo natale, la cui data di nascita, ancora incerta, è fatta risalire con una certa probabilità tra il 1562 ed il 1565 (mentre alcuni la posticipano fino al 1580), come incerta è la grafia del suo cognome, che sarebbe stato modificato, dallo stesso Paolo Antonio, da Scardini (o Scarini) in Foscarini.² Il religioso calabro, com'è ormai noto,

¹ Per uno sguardo d'insieme, cfr. *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. v, *Le scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Vicenza, Colla, 2007; *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Bruno Mondadori, 2002; *La filosofia del Rinascimento*, a cura di G. Ernst, Roma, Carocci, 2003; A. CLERICUZIO, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Roma, Carocci, 2005.

² Una quantità importante e dettagliata di notizie sulla vita di Foscarini si trova in S. CAROTI, *Un sostenitore napoletano della mobilità della terra: il padre Paolo Antonio Foscarini*, in *Galileo e Napoli*, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 81-121, il quale riporta in appendice notizie tratte dall'Archivio Generale dell'Ordine Carmelitano. Per un quadro d'insieme, cfr. B. BASILE, *Galileo ed il teologo copernicano Paolo Antonio Foscarini*, «Rivista di Letteratura Italiana», I, 1983, pp. 93-166; E. BOAGA, *Annotazioni e documenti sulla vita e sulle opere*

era salito agli onori della cronaca nel 1615, allorché pubblicò un breve scritto, posto all'Indice nel 1616 (l'anno della sua morte), dal titolo *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico: Della mobilità della terra e stabilità del Sole e del nuovo Pittagorico sistema del Mondo*,¹ dedicato al Reverendissimo P.M. Sebastiano Fantone, Generale dell'Ordine Carmelitano, edito a Napoli per i tipi di Lazzaro Scoriggio. Della cosiddetta 'fortuna' della *Lettera* si è molto discusso. Essa fu tradotta in latino e posta in appendice all'edizione del 1635 del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* nella versione latina di Matthias Bernegger, insieme alla quale si riportava anche uno scritto di Keplero in favore del sistema copernicano. Nel 1661 fu inserita, in traduzione inglese curata da Thomas Salusbury, nelle *Mathematical Collections and Translations*, questa volta unitamente alla *Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena* di Galilei e al famoso passo dal commento a *Giobbe* di Diego da Zúñiga. Fu poi stampata a Firenze nel 1710 e riadattata, nella lingua originale, ancora in appendice al *Dialogo* e alle altre opere editate dal Salusbury. L'operazione di un tale accostamento fu in fine riproposta con successo nelle due edizioni delle *Opere* di Galilei, quella di Milano del 1811 e quella di Firenze risalente al 1850. Per questo coraggioso scritto, Foscarini viene tuttora riconosciuto nel campo della storiografia filosofica e scientifica, anzi, si può certamente affermare che dalla maggior parte degli studiosi è stato considerato quasi esclusivamente in relazione alla *Lettera* e ad alcune missive dirette al Galilei e al cardinale Bellarmino, sempre relative alla difesa dell'eliocentrismo.²

Guardando da tale prospettiva, la storiografia si è impegnata a tracciare le coordinate storiche, le intersezioni intellettuali e le linee di aderenza metodologica della riflessione foscariniana ai due grandi 'marchi' dell'epoca: il copernicanesimo, prima di tutto, e, in seconda battuta, il pitagorismo – due 'emblem' scientifico-filosofici che, non a caso, sono richiamati nel titolo della stessa *Lettera*. L'attività intellettuale del carmelitano viene poi accostata al *mos geometricus* galileiano come «categoria onnipervasiva» sulla quale è generalmente «misurato il resto dell'attività scientifica e filosofica del periodo». In realtà, per figure come quella di Foscarini, cioè di tutti quei pensatori che sono definiti 'minori', il gioco dei confronti e dei rimandi, mentre per alcuni versi è necessario e indispensabile, dall'altro

di Paolo Antonio Foscarini teologo «copernicano», «Carmelus», xxxvii, 1990, pp. 173-216; IDEM, *Il frate carmelitano Paolo Antonio Foscarini: vita e opere*, in *Foscarini e la cosmologia moderna*, a cura di L. Romeo, F. W. Lupi, S. Pupo, Cosenza, Editoriale Progetto 2000, 2008, pp. 131-140; U. BALDINI, «*Legem impone subiectis*»: studi su filosofia e scienza dei gesuiti d'Italia, 1540-1632, Roma, Carocci, 1992.

¹ Per ciò che concerne la *Lettera*, cfr. la rist. anast. dell'ed. 1615 a cura di L. Romeo, Montalto Uffugo, Grafiche Aloise, 1992.

² Ricordiamo l'edizione nazionale delle *Opere* di Galilei a cura di A. Favaro, 20 voll., Firenze, Barbera, 1890-1909.

ci pare piuttosto discendere dalla mancata tutela della specificità della storia naturale seicentesca e dei suoi problemi e metodi, dall'ancora incombenza di verticalizzazione del sapere, dall'assunzione preconcepita di un paradigma prestigioso – la scienza galileiana – che, calato indiscriminatamente nella realtà della storia, rischia di tradursi per l'interprete in una torre eburnea, impenetrabile alla schiera di fatti e figure che premono dall'esterno.¹

Da questo versante interpretativo, e a partire anche dalle considerazioni esposte nel suo programma enciclopedico in sette tomi, pubblicato due anni prima della *Lettera (Institutionum omnis generis doctrinarum tomis VII Comprehensarum Syntaxis, qua methodus et ordo in tradendis omnibus disciplinis servandus explicatur, ut denum ad perfectam solidamque sapientiam perveniri possit)*,² e solo in minima parte realizzato, si è dibattuto molto sulla reale convinzione scientifica del Foscarini nei riguardi della nuova, rivoluzionaria visione del mondo, e sulla sincera adesione dello stesso allo spirito del copernicanesimo. Come pure sulla sua valutazione ipotetico-matematica, e non fisico-reale, del sistema eliocentrico (senza considerare che probabilmente il carmelitano era poco esperto di astronomia), che lo condurrà a palesare incertezze e tentennamenti sulla concreta mobilità della Terra, al punto da essere ritenuto, per alcuni versi a ragione, quasi un tolemaico (anche qui, non verificando quanto in realtà fosse conservatore, dal punto di vista fisico-geometrico, lo stesso Copernico).³

Non è dunque improbabile – dice Caroti – che il ritardo nella pubblicazione almeno del secondo tomo dell'enciclopedia foscariniana sia dovuta ad una tardiva o comunque non del tutto convinta e matura adesione al copernicanesimo. Un'ipotesi del genere sembra possa trovare una certa conferma nel carattere eminentemente compilatorio dell'opera intrapresa e già delineata nel suo insieme dal carmelitano, che poteva contare per una trattazione astronomica tradizionale su un cospicuo numero di fonti sia medievali che moderne, anche di tipo naturalistico – il genere certo più adatto per il proprio progetto.⁴

In effetti, è evidente il carattere confuso presente in certe affermazioni di Foscarini. Ma si tratta di un'ambiguità che è tipica di una personalità e di un pensatore religioso che doveva tener conto anche dei richiami insistenti che gli venivano dall'abito che portava e dalle forze conservatrici dell'epoca. Sono vincoli di un'epoca di transizione, in cui certe resistenze ideologiche possono celare il dogmatismo, ma anche, paradossalmente, in alcuni casi, le

¹ A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *Theatrum naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 9-10.

² L'opera esce a Napoli per i tipi di Lazzaro Scoriggio (1613).

³ T. S. KUHN, *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino, Einaudi, 1972, p. 189.

⁴ S. CAROTI, *op. cit.*, p. 86. Dello stesso autore cfr. *Paolo Antonio Foscarini e l'enciclopedismo tardorinascimentale*, in *Foscarini e la cosmologia moderna*, cit., pp. 49-66.

armi bene affilate della ragione epistemologica.¹ È per tale ragione che ci sentiamo di condividere le valutazioni proposte da Massimo Bucciantini, il quale afferma giustamente che, da parte del calabrese, l'adesione al «copernicanesimo resta pur sempre legata alla costruzione di una enciclopedia del sapere tipicamente rinascimentale, in cui sono forti gli influssi della filosofia telesiana e forse, di quella bruniana». Dunque, più che cercare «improbabili punti di convergenza dentro un orizzonte tutto galileiano sarebbe opportuno valutare con attenzione la sua vicinanza intellettuale ad un altro filone del copernicanesimo ben vivo a Napoli ossia a quell'intreccio tra enciclopedismo, pitagorismo e nuova scienza a cui proprio in quegli anni stava lavorando un personaggio come Niccolò Antonio Stigliola».²

Probabilmente, anche le presunte 'simpatie' di Foscarini verso l'antica «filosofia italica» (o pitagorica) gli vengono attribuite a partire da alcuni spunti presenti nel medesimo scritto e, soprattutto, dal titolo ispirato all'eliocentrismo pitagorico-filolaico (che, in verità, poneva al centro del cosmo un fuoco universale), rivitalizzato dopo tanti anni dall'astronomo polacco. Un attributo, quello del pitagorismo, che avvolge in un modo o nell'altro strutturalmente e storiograficamente tutti i sostenitori (ma anche gli anti-copernicani)³ del 'nuovo' sistema astronomico. Come ha ricordato, non molto tempo fa, Paolo Casini, tale formula

figura nel primo attacco sferrato nel 1544 dal domenicano Giovanni Maria Tolosani, con l'accusa di riesumare «*Pictagoricam confictam opinionem iam diu meritu extinctam*

¹ Nella *Introduzione* al vol. 1 di *Le conflit entre l'Astronomie nouvelle et l'Écriture Sainte aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles. Un moment de l'histoire des idées autour de l'affaire Galilée*, 6 voll., Paris, Honoré Champion, 2005, P.-N. MAYAUD riporta tra i vari esempi di resistenza alle novità scientifiche radicali un caso recente e particolarmente interessante: quello della «teoria della deriva dei continenti» proposta da Wegener nel 1912 (p. 8).

² Le affermazioni di M. Bucciantini, tratte da *Contro Galilei. Alle origini dell'«Affaire»*, Firenze, Olschki, 1995, sono riprese da C. VASOLI, *Il Trattato della divinazione naturale cosmologica di Paolo Antonio Foscarini*, in *La geografia dei saperi*, a cura di D. Ferraro e G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 44-80: 45. Leggermente diversa, secondo una prospettiva più moderna, ci pare la valutazione di Romano Gatto, il quale afferma che la proposta di Colantonio Stigliola «come quella di Foscarini si faceva portatrice dell'idea di cosmologia copernicana che intendeva, più precisamente, ristrutturare il complesso delle scienze alla luce del pitagorismo, liberandole da ogni legame dal dogmatismo teologico. Due programmi, quello del Foscarini e quello dello Stigliola accomunati dall'idea eliocentrica copernicana, ma anche dall'aspirazione di superare i rigidi e obsoleti schemi di una scienza qualitativa per costruirne una nuova, che si esprimesse col linguaggio della matematica», R. GATTO, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670 ca.)*, Firenze, Olschki, 1994, p. 96.

³ Come afferma giustamente P.-N. Mayaud, «Il faut noter l'importance de l'épithète 'Pythagoricienne' dont est qualifiée la doctrine visée; elle est évidemment appelée par le titre complet de la *Lettera* de Foscarini, tel qu'il est reproduit, mais elle est présente chez beaucoup d'anti-coperniciens depuis Melanchthon en 1549» (*op. cit.*, I, p. 83). Per le tematiche cosmologiche del periodo cfr. gli studi di M.-P. LERNER, *Le monde des sphères*. 1. *Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*; 2. *La fin du cosmos classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996-1997.

[...] *contraria rationi humanae atque sacris adversa litteris*». La definizione si ritrova nel Decreto emesso nel 1616 dalla Sacra congregazione dell'Indice che, pur senza chiamare in causa Galilei, condannava «*falsa illam doctrinam Pythagoricam, divinaeque Scripturae omnino adversantem de mobilitate terrae et immobilitate Solis*», sostenuta da Copernico e dal Padre Foscarini nella sua difesa teologica dell'eliocentrismo.¹

In questo senso, l'intera questione cosmologica affrontata dal frate carmelitano non può essere analizzata fuori dall'intreccio epistemologico-intellettuale esistente tra pitagorismo e riflessione naturalistica, che Foscarini indaga nell'ambito di un'altra «nuova» scienza, intermedia tra fisica terrestre e fisica celeste, che è la meteorologia. Quest'ultima è trattata dal carmelitano nella sua opera più vasta, che porta un titolo emblematico, *Trattato della divinatione naturale cosmologica, ovvero de' pronostici e presagij naturali delle mutationi de' tempi* (1615),² e rappresenta, tra l'altro, l'unica parte realizzata del programma enciclopedico esposto nelle *Institutioni*. Qui il carmelitano si propone di presentare un sistema fisico terrestre *reale* costituito di fatti, eventi e osservazioni in cui potrebbe emergere l'altro aspetto essenziale del pitagorismo, l'*arte divinatoria* dei pronostici e dei presagi (richiamati anche in questo caso nel titolo) che negli intenti speculativi di Foscarini si presenta sostanzialmente diversificata dalla tradizione pitagorica, ma che ci offre un importante banco di prova per alcune rapide considerazioni.

Non è facile orientarsi, nel pur modesto labirinto della cultura di Foscarini, delle sue sincere aspirazioni religiose e dei suoi effettivi interessi filosofici e scientifici. Ma proprio per questo, è singolare che non sia stata attribuita una particolare attenzione alla sua sola opera di una certa consistenza, pubblicata nello stesso anno della *Epistola sull'opinione* e che costituisce l'unico lacerto a noi pervenuto dell'enciclopedia.³

In realtà, dal punto di vista strettamente storico-ambientale, Foscarini nel *Trattato* si comporta come un 'pitagorico' del tutto anomalo rispetto alla totalità dei suoi conterranei dello stesso periodo, i quali avevano fatto del pi-

¹ P. CASINI, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 99. «Dopo la condanna del 1616 – aggiunge Casini –, l'attribuzione ai pitagorici dell'ipotesi copernicana acquistò lo spessore di un luogo comune. Fin dall'inizio del grande conflitto, adepti ed avversari di Copernico, divisi su tutto il resto, concordano su questo punto. Giordano Bruno lesse in Copernico la profezia della rinascita ermetica; Tommaso Campanella rivendicò il primato pitagorico dell'*Apologia pro Galileo*; Gassendi vide nei moti terrestri una ripresa del sistema filolaico» (pp. 99-100). Per ciò che concerne lo sviluppo della filosofia pitagorica nell'Italia meridionale, cfr. B. CEDRONE, *I Pitagorici*, Roma-Bari, Laterza, 1996 e A. MELE, *Il pitagorismo e le popolazioni panelleniche d'Italia*, «AION, Archivio di Archeologia e Storia Antica», III, 1981, pp. 66-96.

² La rist. anast. del *Trattato*, con dedica all'Arcivescovo di Cosenza G. B. Costanzo, è curata da L. Romeo, Cosenza, Progetto 2000, 2001.

³ C. VASOLI, *op. cit.* p. 58. Per un'analisi del *Trattato* foscariniano cfr. il mio *Foscarini meteorologo. Divinazione naturale e filosofia della natura*, pref. di M. Alcaro, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

tagorismo una 'bandiera' dottrinale sotto la quale nascondere l'isolamento culturale di una regione fortemente sottosviluppata, e mediante cui rivendere *patriotticamente* alla Calabria l'origine di quella filosofia che attraverso Pitagora, Timeo di Locri, Filolao aveva dato lustro all'intera Europa. Così, mentre altri autori calabresi si affannavano orgogliosamente a sventolare questo vessillo intellettuale, Foscarini si autodefiniva e si firmava quale «autore veneto». Perfino lo stesso cognome (come si diceva) sembra che sia stato mutuato volutamente dal casato di una non ben definita famiglia veneziana o padovana. Non accade così per autori più o meno coevi come il Barrio o il Marafioti, ad esempio, che nelle loro opere descrivono una Calabria fatta di «contrasti geografici» e «tensioni sociali» fieramente bilanciati da richiami mitologico-filosofici di un illustre passato.¹

Nel *Trattato* di Gabriele Barrio l'immagine della *Calabria felix* rievoca il giardino dell'Eden, contrapposto alla tragica realtà del malgoverno feudale. Più concreto e diligente, meno incline all'evasione, Girolamo Marafioti è autore di una descrizione geografica, storica, naturalistica della regione densa di notizie di prima mano, di dati di fatto, di citazioni [...]. Entrambi gli scrittori nel delineare il quadro delle antiche glorie magnogreche, a Pitagora ed ai suoi discepoli dedicano molte pagine.²

Effettivamente, nelle sue *Croniche et antiquità di Calabria* (1601), Marafioti nel libro terzo del cap. vi intitolato: *D'alcune dottrine di Pittagora, e della sua morte*, richiamando la principale arte del Crotoniate dice:

Riferisce pure Laertio, havere scritto Pittagora in particolare tre libri, uno intitolato *de Institutione*, il secondo *de Civilitate*, il terzo *de Natura*. Giovanni Tzetzta nel cinquecentesimo quinto epigramma dice che Pittagora ha fatto molti libri de Pronostichi, cioè, Indovinationi naturali. Pittagora figliuolo di Mnesarco Samio, non solamente ben pronosticò tutte le cose, ma lasciò anche varij libri di Pronostichi, à chi volesse indovinare le cose da venire.³

Il *De antiquitate* del Barrio era stato pubblicato una prima volta nel 1571, ma essendo uscito dalle stampe con molte imprecisioni e difetti, subì una prima emendazione dallo stesso Barrio non portata a termine a causa della sua morte. Fra il 1714 e il 1726 il lavoro di revisione è ripreso da Tommaso Aceti, il quale inserisce le proprie note fra il testo di Barrio e le osservazioni di Sertorio Quattromani, ripubblicandolo nel 1737.⁴ Nel cap. ix, che porta il

¹ G. BARRIO, *De antiquitate et situ Calabriae* (1571), trad. it. *Antichità e luoghi della Calabria*, Cosenza, Brenner, 1985; G. MARAFIOTI, *Croniche et Antichità di Calabria* (1601), rist. anast. Bologna, A. Forni, 1981.

² P. CASINI, *op. cit.*, p. 153; per la diffusione del pensiero filosofico nel Mezzogiorno italiano, cfr. E. NUZZO, *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, Edizioni del Sole, 1992, vol. x, pp. 19-124.

³ G. MARAFIOTI, *op. cit.*, p. 171. Giovanni Tzètze, poeta e grammatico bizantino, visse a Costantinopoli nel XII secolo.

⁴ Sulla vicenda editoriale del Barrio cfr. B. CLAUSI, *Pitagora "nostro". Riuso del passato e*

titolo suggestivo, *Insegnamenti e principi di Pitagora. Alcune massime*, l'autore, riportando un passo del libro quarto delle *Tusculanae* di Cicerone, asserisce: «si ritiene che (dice lo stesso nel libro primo *De divinatione*) fosse vietato ai pitagorici nutrirsi di fave, poiché questo cibo causa forte enfiagione, ed è contrario alla tranquillità dello spirito che ricerca il vero».¹ Il carattere espressamente divinatorio del pensiero pitagorico era stato ribadito da Aceti nel precedente capitolo, dove alla nota 1 afferma che «Pitagora fu così detto perché dava responsi non meno veri di quelli della Pizia»² e, nello stesso luogo, riporta un passo del libro primo dell'opera del retore romano secondo cui «Pitagora attribuì una grande importanza alla divinazione tanto che volle essere lui stesso un augure».

Altro esempio particolarmente interessante, ancor più vicino a Foscari, è Campanella che, nel 1590, aveva scritto un poema andato perduto, *De philosophia pythagoreorum*, richiamato spesso dallo Stilese e in cui erano presenti molte profezie di stampo millenaristico-gioachimita e speranze di riscatto sociale.³ La stessa *Città del Sole* (1601-11) è intrisa di una particolare simbologia che si rifà alle comunità pitagoriche, come pure l'aspetto numerologico che caratterizza la conformazione astrologica della città e l'andamento gerarchico della struttura sociale. Nella città, il Sapienza (Sin) tiene un solo libro delle scienze «che fa leggere a tutto il popolo ad usanza dei Pittagorici»;⁴ simbolico è anche il ritmo ripetitivo della vita giornaliera dei Solari, i quali non temono la morte e «benché essi siano stati Bragmani Pittagorici, non credono a trasmigrazione d'anima, se non per qualche giudizio di Dio»;⁵ in aggiunta, Campanella si richiama al sistema filolaico del moto pla-

identità regionale nella Calabria dei secoli XVI e XVII, in *Passato identità politica*, a cura di P. Vereni, Roma, Meltemi, 2009, pp. 43-64; e IDEM, *Per la Calabria oltre la Calabria: prospettive di indagini sul De antiquitate di Gabriele Barrio*, in *Calabria Italia Europa. Immagini della cultura del Rinascimento*, a cura di R. M. Calcaterra, G. Ernst, G. Floriani, in preparazione.

¹ G. BARRIO, *op. cit.*, p. 482. Nella pagina successiva, Barrio, richiamando la centralità del mito pitagorico persistente nella cultura romana, dice: «I Romani gli eressero una statua, come Plutarco scrive in Numa: "una volta, essendo stato dato ai Romani l'oracolo che doveva essere eretta da loro una statua di quello che era stato il più prudente e più forte dei Greci, posero nel foro due statue di bronzo, una di Alcibiade, l'altra di Pitagora". E Plinio, nel libro xxxiv: "I Romani dedicarono a Pitagora una statua all'angolo del comizio, per ordine di Apollo Pitico, e vi stette finché il dittatore Silla vi costruì la curia"».

² G. BARRIO, *op. cit.*, p. 475.

³ C. VASOLI accenna ad una certa affinità tra Foscari e lo Stilese, relativamente ad un probabile interesse verso la rivelazione profetica presente nel *Trattato* del carmelitano, «con un tratto che può far pensare a Campanella, ma anche alla costante presenza della *vaticinatio sacra* nella cultura religiosa calabrese, da Gioacchino da Fiore a Francesco di Paola, ed alla particolare vocazione spirituale di un Ordine che si vantava di discendere dal profeta Elia» (*op. cit.*, p. 60).

⁴ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, ried. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 7.

⁵ Ivi, p. 27.

netario senza epicicli ed eccentrici, e «anche dopo il decreto della Congregazione dell'Indice del 1616, nell'*Apologia pro Galileo* insistè sul pitagorismo come motivo patriottico, in difesa della *vetustissima sententia* rozzamente negata da Aristotele». ¹ Quella stessa *Apologia* che, secondo Tobias Adami, avrebbe potuto avere come appendice perfetta la *Lettera* del carmelitano di Montalto, se solo fosse stata disponibile in lingua latina.

Anche la questione filosofico-strutturale è abbastanza diversa per il Foscarini del *Trattato*, il quale, pur parlando di venti, di tempeste, terremoti e di tutte le manifestazioni meteorologiche, non solo non fa mai un cenno specifico ad una parte distinta dell'orografia calabra, ma cita solo due volte Pitagora relativamente alle previsioni divinatorie, e solo per criticarlo. È anche vero che Foscarini fa costantemente riferimento all'armonia universale delle cose della natura e alla *simpatia* ed *antipatia* tra gli elementi, ma in tutto ciò i rapporti e le proporzioni numeriche di stampo pitagorico non hanno conto, lasciando, peraltro, poco spazio a qualsiasi divinazione di tipo numerologico. ² La stessa capacità di divinare il futuro meteorologico non è affatto patrimonio di un essere semidivino intermedio come poteva essere Pitagora, o di un setta di eletti e di scelti che tramandavano una verità 'ispirata', misteriosa e quasi magica, ma è prerogativa di ogni generico vigile osservatore della natura. Quella proposta nelle due parti del *Trattato* ³ è un'attività scientifica e concreta che permette a chiunque sia attento alla *ripetitività* dei fenomeni atmosferici di poter collegare a determinate cause i rispettivi effetti, favorendo soprattutto le comunità agricole le quali possono prevenire i malanni sociali e le carestie strettamente correlati alle intemperie climatiche. Sono connessioni del tutto materiali fra eventi antecedenti e conseguenti che vengono osservati in un determinato ambito limitato dall'orizzonte empirico in cui si effettuano le previsioni.

L'intento nostro è di trattare più pienamente, e distintamente che sia possibile, de' Presagij Naturali delle Mutationi de' Tempi e per conseguenza di molte altre Predictioni Naturali, come de' Segni che preannunciare possono e sogliono le Pioggie, i Venti, le Tempeste e le Procelle, il caldo, il freddo, le grandini, le nevi, i geli, i terremoti, la serenità, la tranquillità, la siccità, l'abbondanza, la carestia, ovvero sterilità, le pestilenze, & infertilità, la salubrità, o pure mortalità, la tardanza, ovvero anticipazione della stagione del raccolto & altre simili cose appartenenti alla vita humana, molto tempo avanti ch'elle avvengano, con assegnare le Cagioni Filosofiche e i Fondamenti da' quali derivano, e provengono simili presagij. ⁴

¹ P. CASINI, *op. cit.*, p. 157.

² La numerologia misterica, secondo Foscarini, è stata in parte adottata dalla filosofia e dalla teologia in relazione all'Augurio, all'Omen e all'Auspicio. Cfr. C. VASOLI, *op. cit.*, p. 69.

³ Dalle due parti del *Trattato* Foscarini esclude la divinazione astrologica e la divinazione fisionomica illecita.

⁴ Ivi, pp. 1-2 del *Proemio*.

Per intenderci, dunque, quella rappresentata nel *Trattato* non è una realtà scritta con 'caratteri matematici'; è invece una fisica che pur potendosi definire *sperimentale* non è costituita da piani inclinati, da carrucole o da moti più o meno veloci, ma da relazioni fra cause ed effetti di eventi che si ri-producono naturalmente. Il mondo è, comunque, un libro che va letto e interpretato come si interpreta il *libro Sacro* ed è questo che, a nostro avviso, tratteggia la vera e indissolubile linea di intersezione del testo in questione con la *Lettera*. La cosa interessante del *Trattato* è che, per Foscari, interpretando il libro della natura in modo corretto, si può intendere sia 'come va il cielo', che 'come si va in cielo': non tanto il cielo relativo alla meccanica celeste dei moti planetari, ma quello delle concatenazioni fenomeniche dell'atmosfera sotto la quale gioca un ruolo essenziale anche il comportamento degli animali e dei vegetali. Una tale facoltà predittiva, fornitaci dal Padre onnipotente, deve servire all'uomo per migliorare progressivamente la sua condizione terrena, anche in vista del passaggio al regno celeste; senza abusarne, però, ricorrendo a pratiche superstiziose o soprannaturali di grande e pericolosa mistificazione, compresa l'astrologia giudiziaria. Foscari tiene ad evidenziare che questa eredità divina non è fatta di previsioni trasmesse oralmente da un essere superiore: la chiave di lettura è affidata ai sensi, soprattutto, e alla ragione comune; e lo fa proprio all'inizio del suo lavoro, cioè nella dedica all'arcivescovo di Cosenza.

Quella naturale avidità del sapere [...] che da Dio fu prima impressa nell'huomo, per disporlo alla perfettion sua, e della quale abusandone egli, è divenuto vano e curioso investigatore, non solo delle cose che sono, ma anche delle cose che hanno da essere per l'avvenire, se fussi da lui rivolta in buona parte, havrebbe egli cercato, per mezzo di quella, di sapere e conoscere perfettamente se stesso è Dio, nel che consiste la somma dell'Humana perfettione, e in luogo di quella [...] havrebbe ricercato con sommo studio quello che egli stesso ne' futuri secoli è per essere.¹

Una tale nobile pratica, per il carmelitano, viene riconosciuta utile anche dallo stesso figlio di Dio, Gesù Cristo.

Questa sorte di Presagij cavati dall'apparenze di colori, & altri simili accidenti del Cielo, e de' corpi, che sono in lui, è tanto vera e certa, che gli antichi se ne servirono grandemente. Onde antichissima, volgatissima, e molto comune si scorge se non da altro, almen da questo, che il Signor nostro, e Redentor Giesù Christo, da argomento cavato da simile osservazione, convince e redarguisce appresso San Matteo, la trascuraggine de' Sadducei, e Farisei, i quali sapendo dall'aspetto del cielo discernere le mutationi de' tempi, non haveano però ne senso, ne intelligenza d'investigare dalle Scritture Sacre, e conoscere la venuta del Salvatore: onde egli dice: *Facto vespere, dicitis, Serenum*

¹ Ivi, pp. 3-4 della dedica all'Arcivescovo di Cosenza. Foscari insiste molto sui mali che una cattiva forma di ricerca del sapere può procurare all'uomo.

erit, rubicundum est enim cælum; et mane, Hodie tempestas, rutilat enim tristè cælum: faciem ergo cæli dijudicare nostis, signam autem temporum non potestis? Et anco appresso a San Luca: Cùm videritis nubem orientem ab occasu, statim dicitis, Nimbus venit, et ita fit; et cùm Austrū stantē, dicitis, quia æstus erit, et fit: Hypocritæ, faciem cæli, et terræ nostis probare, hoc autem tempus quomodo non probatis? Dal che chiaramente si conosce quanto habbia avuto fondamento naturale, & irreprensibile questa sorte di precognitione, e di presagio, approvato anco da Christo.¹

La capacità di poter leggere e prevedere correttamente la mutazione dei tempi, in qualche modo fa da *pendant* alla possibilità da parte dell'uomo di leggere il divenire del tempo esistenziale. Libro della natura e testi sacri sono due pergamene che bisogna interpretare per conoscere la realtà che ci circonda e ci sovrasta; sono due ambiti di lettura diversi ma in stretta sinergia.² Tanto più che, mentre il testo sacro non va incontro ad errori e imprecisioni, la possibilità che in ambito naturale ad un segno non corrisponda un determinato significato ci fa comprendere come, a volte, intervengano altri eventi distanti da noi, o a noi sconosciuti, che rendono solo *probabile* la connessione tra i due eventi e quindi incerto il presagio. Ad ogni buon conto anche questa eventuale 'incongruenza' tra causa ed effetto è sottoposta, come ogni cosa sulla Terra, all'intervento della provvidenza di Dio onnipotente.

Percioche molte volte la dispositione della materia de' corpi inferiori non è in tutto obediante all'influsso celeste, o però perch'ella è altronde alterata, o perche l'influsso è debilitato da altri contrarij, o per altre occulte a noi, ma palese alla naturale vicissitudine delle cose; intanto che occorre talvolta vedersi il *segno* e non uscire il *significato*, e molte volte questo senza il suo segno uscire. Percioche vuole la Provvidenza di Dio, che alcune cose anche da lei immediatamente, e senza amministrazione delle seconde cause si aspettino.³

La tipologia del rapporto che intercorre tra il segno e il significato rappresenta la vera chiave di volta del *Trattato*. Essa ci consente di intendere fino in fondo la netta distinzione tra la divinazione lecita, che è solo quella naturale, e la serie delle pratiche divinatorie superstiziose collocate dal montatese nelle attività umane che non solo non servono a presagire eventi meteorologici, ma hanno procurato nel corso della storia danni all'umanità intera. Dalla corretta connessione-interpretazione tra il segno e il significato

¹ Ivi, pp. 15-16.

² P. PONZIO, *Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella Galilei e Foscarini*, Bari, Levante, 1998, p. 25. «Scrittura e natura si contendono ambedue il ruolo di primo codice divino: la Scrittura, in quanto primo libro della natura spiega l'ordine delle cose ricavandolo dalla "natura delle cose, che è il libro di Dio lungamente più adeguato a spiegare la Scrittura di Dio"; e la natura in quanto primo codice "universale scritto in vive lettere" in cui Dio stesso si è rivelato». I due 'codici' emergono continuamente nell'intreccio Galilei-Foscarini-Campanella; tuttavia, «Foscarini assume il binomio Scrittura-natura entro parametri differenti. Il suo punto di partenza è l'assoluta fiducia nella veridicità delle Scritture» (ivi, p. 26).

³ P.A. FOSCARINI, *Trattato*, cit., p. 17.

si potrà, probabilmente, anche misurare la distanza che separa l'arte divinatoria esposta nel *Trattato* da qualsiasi forma di pitagorismo 'settario', come pure l'accostamento di Foscarini ad una visione naturalistica più concreta di stampo aristotelico, mista, tuttavia, a notevoli spunti di moderna metodologia scientifica. La questione del valore della numerologia pitagorica, per esempio, alla quale abbiamo accennato in rapporto a Campanella, ci fa comprendere la diversa posizione del carmelitano.

Di qui ne segue l'Arithmantia, lodata da Platone, e ripresa da Aristotele, & abbracciata, e seguita da molti vani cabalisti indarno. E quella osservazione che attribuisce Plinio a Pitagora de' nomi proprii, che quando il numero delle vocali loro è paro, significa prospera fortuna, ma l'imparo avversa, e simili altri innumerabili, le quali perciocche non sono fondate in conseguenze naturali, e connessioni necessarie tra il segno, & il significato, non si possono annoverare tra le Divinationi, e predittioni naturali. E per l'istessa ragione anco meritamente se n'escludono dall'istessa classe tutte l'Arti Magiche divinatorie superstiziose, nelle quali interviene espresso, o tacito patto co'l Demonio, con varie osservazioni di giorni, punti, costellazioni, figure, immagini, caratteri, sconsigli, e parole, con scelta di cibi, di persone vergini, di sacrifici, di candele, di erbe, d'istromenti, di materie, di numeri, di pesi, di misure, di proporzioni, di atti, di gesti, di riti, di cerimonie, di sconsigli, e di formole non usitate, ne approvate dalla universale Chiesa santa di Dio.¹

Tutto ciò che riguarda le arti magiche e superstiziose relativamente ai presagi è in gran parte opera del demonio, mentre, per effetto di quella corrispondenza tra natura e Scrittura, ciò che si interpreta in maniera naturale, tenendo fede all'ambiente materiale che ci circonda, è ammesso anche dalla teologia e da Dio. Nel riferimento critico a Pitagora affiora, perciò, non solo una divergenza rispetto al presunto valore dell'aritmetica applicata alle previsioni ma, come dice alla fine del brano, anche una netta opposizione verso tutto ciò che è tipico degli esoterismi di setta, quali le credenze relative a giorni particolari, i sacrifici, la scelta di cibi, il ruolo delle vergini etc.; compresi gli stessi *valori numerici* ai quali si danno significati che spesso non hanno alcun riscontro nella realtà delle cose. D'altra parte, come dice giustamente Casini, «la teoria pitagorico-platonica dei numeri è in parte il retaggio di un sapere folklorico superstizioso legato alla personalità carismatica di Pitagora che nemmeno le scoperte geometrico-aritmetiche della scuola italica di Filolao, Ippaso, è Archita riuscirono distruggere». ² Superstizione numerica che in ambito divinatorio è rinnegata fortemente da Foscarini, sia quando viene perpetuata dalle tradizioni popolari sia quando sono i filosofi a ritenerla efficace. E se questi ultimi

Si trovarono in una posizione intermedia tra le due concezioni del numero, magica e razionale, si deve anche notare che la simbiosi tra le due *formae mentis* non fu un

¹ Ivi, pp. 76-77.

² P. CASINI, *op. cit.*, p. 76.

fenomeno effimero. Essa sopravvive tuttora nel folklore, mentre nella cultura matematica il divorzio fu consumato non prima del secolo XVII con gli sviluppi della fisica matematica, dell'algebra e del calcolo infinitesimale.¹

Come risulta anche dal programma enciclopedico delle *Institutioni*, la separazione tra numero sacro e profano è inevitabile, dato che la matematica da applicare alla natura deve essere, per il carmelitano, solo quella razionale. Nell'ambito del numero, come nei caratteri, nelle parole e nelle espressioni d'ogni genere, tutto ciò che si riferisce alla superstizione o al profano è da rigettare. Una certa attenzione è dedicata all'interpretazione delle espressioni canore degli uccelli le quali, ancora una volta, vanno osservate nelle loro componenti e caratteristiche strettamente naturali; se invece si assumono *significazioni* simboliche che sfociano nel soprannaturale, allora si diverge dalla verità.

Ma gli antichi Gentili privi di quel lume, che fa apprendere correttamente il valore di tutte le cose, non contenti di conoscere dalle cause naturali gli effetti naturali, han passato più innanzi, & istigati dal Demonio, con quell'istessa curiosità, con la quale fu sedotto il primo nostro Padre, prevaricarono con essi dal diritto sentiero. Onde Melampo, e Pitagora andarono investigando non so che d'interpretare le lingue degli uccelli: et Apollonio Tiano, come narra Filostrato, le osservò tanto vanamente, che non dubitò di attribuirgli da dovero varie significazioni.²

Il canto degli uccelli, come pure i versi degli altri animali, vanno investigati, in ambito di mutazione dei tempi, alla stregua dei *comportamenti* animaleschi (di cui Foscarini espone una gran varietà) che rappresentano segni gestuali a cui associare significati, e non direttamente messaggi *significanti*. Acquisire direttamente un significato, come se fosse un messaggio linguistico, sia pure prodotto da un uccello, vuol dire accettare una verità già data da un mediatore oracolare. È come se si saltasse il primo passaggio della catena, cioè la causa, spezzando quell'intreccio naturale che rende scientifico il presagio. Il segno naturale, dunque, manca quando si giunge ad un significato immediato che solo una 'causa' verbale soprannaturale (per esempio quella di un dio) fornisce, rendendo così la previsione superstiziosa e non lecita. Non a caso il primo quesito della prima parte si apre con queste parole:

Supposto dalla Meteora, che tutte le mutationi dei Tempi nascano dall'Attione de' corpi celesti, e principalmente dal Sole e dalla Luna, come da Cause Efficienti, e da vapori & esalazioni della Terra, come da Cause Materiali, è facile il trovare la connessione naturale, tra il Segno ed il Significato, ne Presagij delle Mutazioni de' Tempi.³

Una connessione naturale tra segno e significato per essere valida dev'essere *necessaria*, non *contingente* o casuale, poiché appartarrebbe ad altre forme di predizione. Tale distinzione dei fondamenti della divinazione è talmente importante che viene riportata in corsivo nel testo:

¹ Ivi, p. 81.

² P. A. FOSCARINI, *Trattato*, cit., pp. 92-93.

³ Ivi, p. 10.

Si come le cose naturali, che hanno necessaria connessione tra di loro, sono segni di cose naturali, e necessarie; così le casuali e libere, che hanno contingente connessione tra di loro, sono segni di cose casuali, e libere. Dal qual principio pare, che dipenda ogni Magica Divinatione, naturale, ò superstitiosa, ò lecita, ò illecita [...] talche la cosa naturale, è la base sopra la quale è fondata ogni significazione, ò necessaria, ò contingente, ma il caso e la libertà la sogliono alterare, è muovere per la significazione contingente, si come la natura la suole muovere per la necessaria.¹

E con le medesime affermazioni conclude il *Trattato*.

Tutte queste e molt'altre cose simili, che à segni naturali si riferiscono, e che (per essere elle fondate sopra predittioni naturali, e segni il più necessarij, e posti in diverso soggetto dal significato) alla Divinatione Naturale Cosmologica appartengono.²

Questo stretto legame, naturale e necessario, tra segno e significato non linguistico ci induce a dare almeno un breve quadro storico-teorico di come Foscari ni intenda la struttura semantica del segno. Nel *Proemio* alla prima parte, il carmelitano, come accennato, fa riferimento a tutti quegli autori (senza citare Pitagora) «che hanno avanti di noi scritto in questa materia», di cui fanno parte filosofi, storici, poeti e santi. Aristotele è l'autorità che più viene richiamata (innumerevoli volte anche nel testo) per quello che dice in tre delle sue opere «ne' Problemi, nel libro de' Signis Temporum, se pure è suo, e nelle Questioni sopra la Meteora».³ Questo ci fa comprendere che, per la trattazione del segno, Foscari ni si richiama essenzialmente alla teoria dell'implicazione presente nell'antichità classica e mirabilmente sviluppata dallo Stagirita. Aristotele, infatti, teneva ben distinti il segno linguistico da quello non linguistico: ne è esempio il fatto che adoperi il termine *sýmbolon* per indicare il segno linguistico e le espressioni *sēmeíon* o *tekmērion* per indicare quello non linguistico;⁴ ed è quest'ultimo, per così dire più epistemologico e ontologico (non logico) che, l'abbiamo visto, interessa Foscari ni. Ecco

¹ Ivi, pp. 99-100.

² Ivi, p. 240.

³ Ivi, pp. 4-5.

⁴ G. MANETTI, *La teoria del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 1994², p. 2. Manetti afferma che le dottrine del segno sviluppatasi nel Novecento in ambito sia linguistico che semiologico si articolano su due punti: 1. il modello di segno sul quale si fonda l'indagine semiologia è quello del segno linguistico; 2. il tipo di rapporto postulato come instaurantesi tra le due facce del segno è quello della *equivalenza*: «Una indagine sul modo in cui nasce e si articola nell'antichità classica la riflessione sul segno ci permette di scoprire che, rispetto al primo punto, in origine, non solo non si ha omologazione dei vari tipi di segno sotto la specie di quello linguistico, ma che, anzi, le due teorie (quella semantica del linguaggio e quella del segno non linguistico) procedono in maniera parallela, senza interconnettersi [...]. La saldatura avverrà molto più tardi, in Agostino, ma in questo caso, sarà l'espressione linguistica ad essere sussunta sotto la categoria più generale e già costituita del segno non linguistico. Per quello che riguarda il secondo punto, le pratiche segniche che la tradizione ci ha tramandato prevedono un funzionamento del segno non secondo lo schema dell'*equivalenza*, bensì secondo quello dell'implicazione ($p \rightarrow q$)».

perché non è citato l'Aristotele degli *Analitici primi* e della *Retorica*: il carmelitano era attratto da un rapporto di implicazione tra segno e significato che fosse il più possibile necessario e naturale. Non è un caso che anche nella retorica latina i *signa necessari*, che reggono fatti, corrispondano al *tekmêrion* greco mentre i non *necessaria* sono quelli con un certo grado di probabilità, o con *necessità* più debole, che Foscarini ha definito liberi o contingenti.

In definitiva, l'arte di cui parla il montaltese non è un tipo di divinazione 'ispirata': il *consultante* non ha bisogno di un oracolo per conoscere la previsione, ma si rivolge direttamente all'osservazione di un fenomeno a cui è connesso un fenomeno conseguente, dopo averlo sperimentato sulla base di un alto numero di casi simili ricorrenti. Per tale ragione, la divinazione del *Trattato* non si può dire 'naturale' per come era considerata nella Grecia classica, cioè come una forma di divinazione «per cui il sapere del dio non passa attraverso mezzi di manifestazione esterni all'uomo, e l'ispirazione divina raggiunge direttamente l'individuo attraverso i sogni (cioè un testo iconico) o si comunica a un profeta-portavoce che emette un responso (normalmente un testo verbale)». ¹ Né si può assimilare a quella 'artificiale', cosiddetta perché riferita a segni esterni all'uomo (visibili, acustici, sensibili), e avente bisogno di un indovino o di un depositario *specializzato* nel decifrarli. Al contrario, Foscarini afferma:

Anticamente vi erano anche gli Oracoli pubblici [...]: vi erano i Fitoni, e le Sibille, e certi fonti Fatidici [...]. Le quali cose tutte noi distintissimamente dichiariamo nel nostro libro De Oraculis², mostrando come poi la venuta di Christo chiuse la bocca a tutti, e li dileguò. Sbandiscasi dunque, & escludasi dalle nostre presenti perquisitioni, e ragionamenti delle Divinationi naturali, per via di cose inanimate, ogni profana sceleraggine d'empie osservazioni, e di sacrileghe curiosità, e ricevasi solo quello, che fa al proposito nostro, ch'è tutto scientifico, filosofico, ragionevole, e bene fondato nella natura, e di quella certezza dotato.³

¹ Ivi, p. 34. «Secondo questo modello – continua Manetti – funzionava il più noto e prestigioso oracolo della Grecia antica, quello di Delfi in cui la Pizia, la sacerdotessa di Apollo, emetteva un responso costituito da un testo verbale» (*ibidem*). Alla divinazione della mutazione dei tempi mediante l'interpretazione dei sogni, Foscarini dedica il quesito VIII della I parte del *Trattato*, ma la sua considerazione sull'arte onirica divinatoria è del tutto diversa: «I sogni sono di tre sorti, altri Divini, altri Naturali, altri Vani, si come da tre Fonti nascono, da Dio, ò altra causa sopranaturale, dalla Natura, e dal proprio moto irregolato dell'Imaginatione, che ondeggiando tuttavia, hora rappresenta un'immagine, hor un'altra, delle ricevute, & impressegli per il tempo passato [...]. De' due modi estremi, cioè primo, & ultimo, non occorre ragionare, perché dal primo modo il sogno viene sempre con l'interpretatione, e l'ultimo non può avere interpretatione, ne presagio alcuno. I sogni dunque naturali sono quelli, sopra i quali propriamente si fondano molte predittioni naturali» (p. 110).

² Il *De oraculis antiquis deorum gentilium et sybillarum libri v* (1613, ma già pronto nel 1611) è uno dei numerosi testi del Foscarini che andarono perduti. Del 1611 era pure il trattato *De abdicanda voluptate*.

³ P. A. FOSCARINI, *Trattato*, cit., pp. 78-80. Quest'ultimo brano denota come Foscarini abbia

Per il carmelitano, in definitiva, si tratta di una divinazione scientifica fondata su segni esterni all'individuo, i quali sono, però, organizzati dal sistema delle percezioni sensibili, con l'ausilio delle capacità razionali di cui ogni uomo è dotato.

una visione scientifica diversa, riguardo a queste forme divinatorie, da quella che gli viene imputata da S. CAROTI, *Un sostenitore napoletano della mobilità della terra*, cit., p. 96. Cfr. anche C. VASOLI, *op. cit.*, p. 56.

«L'INVENZIONE DELLA TRADIZIONE» NELLA FILOSOFIA MERIDIONALE DA TELESIO AGLI INVESTIGANTI

ORESTE TRABUCCO

Per «tradizione inventata» si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato opportunamente selezionato [...]. Anche le rivoluzioni e i «movimenti progressisti», per definizione momenti di rottura con il passato, hanno un proprio passato da difendere, sebbene questo si interrompa bruscamente a una certa data – il 1799, ad esempio. Comunque sia, laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni «inventate» il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio.¹

È BEN noto che il pensiero filosofico elaborato nel Mezzogiorno d'Italia, tra pieno e tardo Rinascimento, è stato copioso bacino per interpretazioni ideologicamente ispirate della storia della filosofia italiana, in relazione alla genesi del pensiero moderno. Il riuso di filosofi quali Telesio, Bruno, Campanella, tanto più per la comune etichetta di filosofi perseguitati da Chiesa e Accademia addossata a costoro, ha ripetutamente obbedito a modi di 'invenzione' di tradizioni che rispondessero ad esigenze ora storiografiche, e teoretiche, ora, più latamente, 'politiche'.

Si pensi ad Antonio Labriola, che, in un testo d'indirizzo al Comitato per le celebrazioni bruniane in Pisa del 1888, in una temperie di dilagante 'brunomania' mentre si veniva preparando la statua da erigere in Campo de' Fiori, dichiarava: «I pensieri di Bruno, stati gran tempo oggetto di plagio e di fantastica ammirazione, tornarono in molto onore in Germania, specie nelle scuole dell'idealismo e del monismo. Oramai sono dichiarati in ogni parte [...] Con la rinata libertà degli studi nel nostro paese, il pensiero dei nostri filosofi ritornò sul Bruno, e delle sue dottrine fu conoscitore esatto e coscenzioso espositore lo Spaventa [...] A farlo rivivere glorioso martire nella nostra riverente memoria, non c'è bisogno d'introdurre alcun artificio d'interpretazione nel complesso delle sue dottrine, o di alterarne la figura,

¹ E. HOBBSAWM, *Introduzione: Come si inventa una tradizione*, in *L'invenzione della tradizione*, a cura di E. J. Hobsbawm e T. Ranger, Torino, Einaudi, 1987, pp. 3-4.

maravigliosa nella semplicità dei motivi, con retoriche esagerazioni».¹ Labriola, che si metteva nel solco del suo maestro Spaventa e pure se ne distaccava circa una certa maniera di disporre Bruno lungo un asse storiografico evolutivo, ma che qui soprattutto polemizzava con la maniera rudemente attualizzante della storiografia filosofica positivista, allo stesso Bruno s'accostava d'altronde con motivazione politica, a partire dall'approdo ad idee democratiche.² Sino a poter scrivere – in terza persona, quale mero cronista – l'anno successivo, in un periodico anticlericale come «Satana», di «echi delle feste bruniane» e della «nota radicale dell'ultimo banchetto» dei comitati universitari per il monumento a Bruno: «In fine del banchetto dei comitati universitari riuniti, il professore Labriola, invitato dall'on. Bovio a parlare, pronunziò un discorso di spiccata *intonazione radicale* [...] Per ciò, inaugurata Campo di Fiori in tempio della veracità, con le bandiere delle società democratiche ed operaie muovemmo per la vetta del Campidoglio per trarvi gli auspicii dell'avvenire nel nome di Giuseppe Garibaldi, eroe della causa popolare, e apostolo umanissimo della fratellanza universale».³

Certo, l'interpretazione labrioliana di Bruno è più complessa, e suscettibile di mutamento nel tempo successivo, né può ridursi ai due poli affioranti dalle parole citate. Ciò che qui rileva osservare è come essa si disponga lungo la linea della grande storiografia italiana otto-novecentesca, da Spaventa a Gentile, che assume gli esponenti del pensiero meridionale del tardo Rinascimento quali massicci pilastri per edificare tradizioni di pensiero, e di cultura, che soddisfino i moventi all'origine dell'impegno dei diversi interpreti.⁴ In tali quadri filologia e filosofia convivono e collidono, laddove la esegesi dei documenti e cogenza degli schemi alimenta un'irriducibile corrente dialettica. Sia il caso di Spaventa, quanto al «carattere e il progresso del pensiero italiano nei maggiori nostri filosofi del secolo xvi sino al nostro tempo: Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini, Gioberti» e alla dimostrazione che «questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo, ma concorda schiettamente con esso»;⁵ di Fiorentino, che segue, da Telesio

¹ A. LABRIOLA, *Al Comitato per la commemorazione di G. Bruno in Pisa*, ora in IDEM, *Giordano Bruno. Scritti editi e inediti (1888-1900)*, a cura di S. Miccolis e A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 39-41.

² Per questi aspetti dell'interesse di Labriola per Bruno, cfr. S. MICCOLIS, A. SAVORELLI, *Introduzione* a A. LABRIOLA, *Giordano Bruno. Scritti editi e inediti (1888-1900)*, cit., pp. 13, 21-24; A. SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Firenze, Le Lettere, 2003, *passim*.

³ A. LABRIOLA, *Giordano Bruno. Scritti editi e inediti*, cit., pp. 45-48.

⁴ Cfr., ad esempio, A. SAVORELLI, *Lecture telesiane da Fiorentino a Gentile*, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana, a cura di R. Sirri e M. Torrini, Napoli, Guida, 1992, pp. 445-473, poi raccolto in IDEM, *L'aurea catena*, cit., pp. 127-147.

⁵ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Roma, Storia e Letteratura, 2003, p. 6.

a Campanella a Galileo a Descartes, l'evolversi dell'idea di natura: l'interrompersi del «fantastico commercio» tra spirito e natura, il loro stralciarsi, «finché non maturi il tempo del loro novello riscontrarsi»;¹ di Gentile, per il quale nel tardo Rinascimento, a partire da Telesio, affiora un nuovo rapporto tra natura e spirito, all'alba dell'affermarsi della soggettività che è del «mondo nuovo della filosofia moderna, il quale ha veramente in sé tutte le ragioni del proprio essere».²

Come già in Labriola, nel Gentile storico del pensiero rinascimentale convivono istanze storiografiche, teoretiche e politiche. Gentile così dice del carattere del Rinascimento: «L'Umanesimo divenne il Naturalismo del Rinascimento, quando si passò non già dal concetto della realtà come realtà umana al concetto di una realtà diversa, concepita come natura; ma quando lo stesso concetto dell'uomo si trasformò in un concetto più profondo dello stesso uomo; e per vincere l'antitesi della virtù e della fortuna [...] si slargò il concetto della "virtù", immedesimando uomo e natura. Sicché dei due termini se ne fece uno solo; il quale fu bensì tutto natura, ma natura spirituale ed umana, che non ha niente che vedere con la natura dei Presocratici. E come prima l'uomo nella sua astratta immediatezza, per l'Umanesimo, era stato il tutto, la realtà universale, così la filosofia del Rinascimento si sforzò di concepire immanentisticamente la natura, come un tutto chiuso, intelligibile *iuxta propria principia*. La natura di Telesio, di Bruno, di Campanella non è né avversa all'uomo, come la natura del pessimismo cristiano o leopoldiano, né inferiore all'uomo, come quella del materialista. È una natura che ha in sé non solo il moto e la vita, ma il senso, il pensiero e la virtù».³ In pagine di magistrale densità Gennaro Sasso ha riflettuto su quali aporie insorgano dall'opporre «un soggettivismo forte ma contrassegnato da "astrattezza", e recante per ciò in sé ben più che il germe della decadenza», quale quello attribuito agli umanisti, all'«oggettivismo naturalistico di Bruno, di Telesio, di Campanella»: ⁴ il processo per cui, secondo Gentile, l'umanista tutto ristretto «nello studio e nella celebrazione di quello che è strettamente umano, nel suo animo stesso o nella memoria e nella tradizione» si converte nell'«uomo del Rinascimento [che] gira intorno lo sguardo fuori dell'uomo,

¹ F. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, ossia studi storici sull'idea di natura nel Rinascimento italiano*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1874, II, pp. 254, 300.

² G. GENTILE, *Bernardino Telesio*, in IDEM, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1955³, pp. 230-231.

³ Ivi, pp. 43-44.

⁴ G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1998, p. 153; su Gentile storico della filosofia rinascimentale cfr. inoltre E. GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI, 1947, pp. 117-128, anche leggibile in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, I, a cura della Fondazione Gentile per gli Studi filosofici, Firenze, Sansoni, 1948, pp. 207-220; A. SAVORELLI, *Gentile storico della filosofia italiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVII, 1998, pp. 15-32, poi in IDEM, *L'aurea catena*, cit., pp. 201-219.

e abbraccia con l'intelletto la totalità del mondo a cui l'uomo appartiene e in cui gli tocca di vivere». ¹ Sasso ha mostrato come, più che mai, su Telesio si franga la tenuta del discorso storiografico gentiliano, ² scoprendo la frattura che si disegna tra fenomenologia e logica, tra filologia e filosofia, tra ragioni dei testi e ragioni del sistema: il soggettivismo che dovrebbe superare l'oggettivismo finisce invece per germinare da questo, distintivo del naturalismo rinascimentale. Ma Gentile doveva difendere il suo schema evolutivo progrediente dall'umanista al filosofo naturalista per non sole ragioni di saldezza sistematica; esso importava pure ai fini della sua visione della storia d'Italia e dei secolari problemi di essa peculiari: vessillifero di un incipiente soggettivismo non poteva essere l'umanista, intellettuale, a suo giudizio, astratto dal mondo, ma il filosofo dotatosi di un «punto di vista naturale o cosmico», capace di «ricomprendere nel suo orizzonte la natura». ³

Fin qui, *nihil novi*. La 'appropriazione' di autori del pensiero meridionale, finalizzata alla 'invenzione' di tradizioni legittimanti le istanze della storiografia filosofica italiana otto-novecentesca, è fatto documentato e ampiamente lumeggiato. Meno lo è, certo, per altre fasi storiche. Ci si concentrerà, da qui in poi, sui modi di appropriazione della linea Telesio-Bruno-Campanella e sui fini cui tale processo mira entro il pensiero meridionale attraversato dalla ricezione e rielaborazione dei contenuti della scienza moderna. Che è processo già riconosciuto, ⁴ e ora, tracciato il solco, da potersi indagare più a fondo.



Florueret priscis temporibus, & alii complures, quos brevitatis studiosus omitto. Praestitere quoque nonnulli parentum nostrorum aetate inter quos celebres sunt AUGUSTINUS SUESSANUS, SIMON PORCIUS, ZIMARA [...] Nec vero nostra aetate enitescere vidimus IOAN. BERNARDINUM LONGUM, qui abhinc fere annos xxxv magna cum auditorum omnium utilitate, ac voluptate in nostra civitate publice Philosophiam profitebatur. Cuius eruditioni, & indefessis studiis, quantum omnes debeamus, nemo est, qui non id optime perspiciat [...] Sed suis quoque laudibus honestandum censeo BERNAR-

¹ G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 17-18.

² G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 132-137; su questo punto pure A. SAVORELLI, *Lecture telesiane da Fiorentino a Gentile*, cit.

³ G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 18.

⁴ Cfr. soprattutto le molte e tuttora feconde osservazioni di E. GARIN, a partire dalla tesaurizzazione della *Nota telesiana*: Antonio Persio, «Giornale critico della filosofia italiana», xxviii, 1949, pp. 414-421, poi in IDEM, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 432-441, e *Da Campanella a Vico*, «Atti del Convegno internazionale sul tema Campanella e Vico», Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 11-34, poi in IDEM, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993², pp. 73-106; e di M. TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Napoli, Guida, 1977, *passim*. Cfr. pure M. AGRIMI, *Telesio nel Seicento napoletano*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, cit., pp. 331-372.

DINUM TELESIIUM praestanti ingenio virum, qui de Naturae arcanis permulta argutissime excogitavit, elegantique oratione explicavit. Cuius dogmata etsi ab Aristotele plurimum dissentiant, ea tamen permulti avidissime sectantur, ex quibus praecipui habentur MARIUS GALEOTA iunior, SCIPIO COSSUS, urbis nostrae equites nobilissimi, omnium optimarum disciplinarum cognitione praestantes; Tum TARQUINIUS PRISCUS Cariatensium Episcopus iuris utriusque peritissimus: IOAN. BAP. Raimundus, qui Mathematicas disciplinas Romae magna cum laude publice profitetur. Sunt & in horum numero ANT. Persius, & LATINUS Tancredus Graecis et Latinis litteris non mediocriter eruditi, quorum alter Romae, alter Neapoli Bernardini dogmata publice summa cum laude tutati sunt.¹

Sia pure a stampa, il testo ora trascritto non è sinora annoverato tra quelli testimonianti la diffusione a Napoli del pensiero telesiano. Esso proviene dalla silloge di discorsi che scandiscono la vita di una delle accademie partenopee dove s'incontrano letteratura e filosofia, l'Accademia di Giovan Battista Rinaldi.² Sodalizio che conta tra gli iscritti medici influenti quali Giovanni Antonio Pisano, Latino Tancredi, Giovan Francesco Lombardi, letterati come Giulio Cortese,³ prima entusiasta di Telesio poi suo critico, negli anni a venire fondatore dell'Accademia degli Svegliati frequentata dal giovane Campanella. Il testo citato reca il titolo *De laudibus philosophiae et medicinae, tum Ioan. Ant. Pisani in Neapolitano Regno Archiatrae dignitate et doctrinae praestantia insignis*. Esso restituisce il vivacissimo ambiente di medici e filosofi napoletani che, tra la seconda e la terza edizione del *De rerum natura*, aderiscono alla filosofia telesiana e di essa si faranno custodi. È il medesimo

¹ G. B. RINALDI, *Academica tertia. In quibus orationes continentur ab eius academicis publice habitae*, Neapoli, ex Typographia Horatij Salviani, 1580, f. CLXXIIR. Gli *Academica tertia*, con frontespizio autonomo, sono parte del volume G. B. RINALDI, *Academica... in tres partes distributa*, le cui due precedenti sezioni recano i frontespizi datati rispettivamente 1576 e 1579 (il Salviano è stampatore delle sezioni due e tre, la prima è stampata da Giuseppe Cacchio).

² Su tale accademia non si dispone di uno studio che pure si desidererebbe: cfr. quanto se ne dice in M. S. PEZZICA, *Una galleria di intellettuali nel poema inedito di Giulio Cortese*, «La rassegna della letteratura italiana», LXXXVIII, 1984, pp. 117-145 e in G. FULCO, *Per il "museo" dei fratelli della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, Napoli, SEN, 1987, pp. 105-175, poi in IDEM, *La «meravigliosa» passione. Studi sul Barocco tra letteratura ed arte*, Roma, Salerno, 2001, pp. 251-325.

³ Su questo ambiente di medici partenopei L. AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, I, Napoli, Morano, 1882, pp. 15, 25, 35, 102-103; A. BORRELLI, «Scienza» e «scienza della letteratura» in Sertorio Quattromani, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana, cit., pp. 271-296. Sul Cortese cfr. gli studi di L. BOLZONI, *Le prose letterarie di Giulio Cortese: una fonte della giovanile «Poetica» campanelliana*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLVIII, 1971, pp. 316-326; *Note su Giulio Cortese. Per uno studio delle accademie napoletane di fine '500*, «La rassegna della letteratura italiana», LXXVII, 1973, pp. 475-499; *Conoscenza e piacere. L'influenza di Telesio su teorie e pratiche letterarie fra Cinque e Seicento*, in Bernardino Telesio e la cultura napoletana, cit., pp. 202-239; cfr. anche M. S. PEZZICA, art. cit., e M. SLAWINSKI, *La poetica di Giulio Cortese tra Campanella e Marino*, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, pp. 127-153.

ambiente affiorante più tardi dall'epistolario di un telesiano tra i più strenui: Sertorio Quattromani. Che scrive da Napoli all'amico Celso Molli, medico cosentino, nel dicembre 1589: «Il libro del Mercuriale, che loda tanto il Signor Pisano, è *De arte gymnastica*, et fa più per humanisti, che per medici [...] L'Omni bono che io le inviai fu preso da me, perché mi fu lodato dal Signor Giasolino»; quindi, sul finire del luglio 1592, allo stesso, ancora da Napoli: «Sono stato dal Signor Pisano, et non sapea trovar luogo dove ripormi. Hammi dimandato più volte di Vostra Signoria et portale più affettione, che non porta a' proprii figliuoli [...] Fui dal Signor Latino, et diedigli la lettera latina, et se ne rallegrò molto, et halla inalzata insino al cielo, et non potea sarsi di leggerla». ¹ E al Tancredi dice ancora Quattromani: «uomo di molte lettere e di molto giudicio, e gran difensore della dottrina del Telesio». ² Latino Tancredi e Giulio Iasolino: ³ i maestri di Marco Aurelio Severino. ⁴

Pur essendo il maggior protagonista della vita scientifica napoletana tra la stagione lincea e quella dell'Accademia degli Investiganti fondata dal suo allievo Tommaso Cornelio, il calabrese Severino approda alle stampe assai tardi, solo nel 1632, quando è ormai più che cinquantenne. Chirurgo, sia pur di gran fama e professore nello Studio partenopeo, la sua professione, al confine con le *artes mechanicae*, non lo legittima a far libri. ⁵ E però Severino è un intellettuale a pieno titolo, è iscritto all'Accademia degli Oziosi del Manso, ⁶ dialoga per lettera con Campanella in carcere, cui guarda quale maestro – Campanella, che, ormai a Roma, gli scriverà nel gennaio 1629: «Subito stampati i libri, le ne manderò, perché è stato il primo a leggerli in publico, quando altri tremavano di parlare». ⁷

¹ S. QUATTROMANI, *Scritti*, a cura di F. W. Lupi, Cosenza, Centro Editoriale e Librerio dell'Università degli Studi della Calabria, 1999, pp. 85, 104.

² IDEM, *La Filosofia di Bernardino Telesio ristretta in brevità e scritta in lingua Toscana*, a cura di E. Troilo, Bari, Laterza, 1914, p. 82.

³ Su Iasolino P. BUCHNER, *Giulio Iasolino*, Milano, Rizzoli, 1958.

⁴ La bibliografia su Severino s'è ormai fatta vasta; si consenta qui il solo rinvio, per quanto elencatovi, a O. TRABUCCO, *Scienza della natura e società nel Mezzogiorno spagnolo*, in A. OTTAVIANI, O. TRABUCCO, *Theatrum naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 123-155.

⁵ Su questo aspetto della vicenda severiniana, cfr. O. TRABUCCO, *Barbieri e fisici. Un documento sullo status della medicina nella Napoli barocca*, «Aprosiana», IX, 2001, pp. 195-210; M. CONFORTI, *Surgery, Medicine and Natural Philosophy in the Library of Marco Aurelio Severino (1580-1656)*, «Bruniana & Campanelliana», X, 2004, pp. 283-298.

⁶ Su questa accademia V. I. COMPARATO, *Società civile e società letteraria nel primo Seicento: l'Accademia degli Oziosi*, «Quaderni storici», XXIII, 1973, pp. 359-388; A. QUONDAM, *La parola nel labirinto. Società e scrittura del Manierismo a Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 249-266; G. DE MIRANDA, *Una quiete operosa. Forma e pratiche dell'Accademia napoletana degli Oziosi 1611-1645*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2000; su Severino Ozioso, O. TRABUCCO, *Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino (con un'appendice di lettere inedite)*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIV, 1995, pp. 318-319.

⁷ T. CAMPANELLA, *Lettere*, a cura di V. Spampanato, Bari, Laterza, 1927, p. 225.

Alla scrittura praticata in pubblico Severino può arrivare perché autore di una eccezionale guarigione: con un audace intervento all'addome, egli salva la figliuola del duca d'Alcalá, il viceré di Napoli. Nel 1632 dà dunque in luce una massiccia opera dal titolo *De recondita abscessuum natura*, destinata a grande fortuna. La fattura del libro è abilmente concepita per celebrare l'autore, ora insignito di nuova autorevolezza. Dall'antiporta nutrita dell'arte di fare emblemi ed imprese, alla lettera dedicatoria all'Alcalá, andato intanto viceré in Sicilia, agli epigrammi dei sodali Oziosi, tra cui Giulio Cesare Capaccio, il cui ruolo sappiamo «fondamentale»¹ quanto al rapporto tra letteratura e società nella Napoli primo-seicentesca. Tra tanto apparato, un solo testo di un medico, una lettera del conterraneo, *vergianensis*, Giovan Battista Ferrari, che si dice *Telesianae philosophiae professor*, rivolgendosi a Severino quale *Efficacis Chirurgiae instaurator*. Severino, allievo di Latino Tancredi «defensore della dottrina di Telesio», si fa ora investire da chi quella dottrina serba, pone la propria scienza nel segno di Telesio, *Altvater* della filosofia calabra proseguita dal *magister* Campanella.

L'opera prima di Severino apparsa a Napoli nel 1632 conquista la *respublica medica* europea: a circa dieci anni di distanza, nel 1643, aumentata, si ripubblica in una città strategica come Francoforte. E ancora in Germania, a Norimberga, due anni dopo, Severino pubblica la sua opera più importante: la *Zootomia Democritaea*, grande trattato di anatomia comparata, classico della medicina seicentesca innervata di filosofia. L'apparato paratestuale che correda quest'opera è uno schietto veicolo di propaganda della nuova scienza anatomica di cui Severino si fa banditore. La studiattissima antiporta, dov'è l'immagine del *Democritus sector*, che alimenta una tradizione iconografica rinvenibile, per fare esempio celeberrimo, nel *Democrito in meditazione* di Salvator Rosa² – e *novus Democritus* Severino saluta Harvey, *restaurator* dell'anatomia comparata, in una lettera del 1638;³ i ritratti dell'autore e del suo maestro Iasolino, a costituire una precisa genealogia; i molti versi encomiastici, e, più di tutto, l'epigramma ai piedi del ritratto di Severino, firmato dal grande maestro di medicina Caspar Hofmann di Altdorf;⁴ infine la *Praefatio*, firmata da Johann Georg Volckamer,⁵ discepolo a Napoli di Severino e cura-

¹ A. QUONDAM, *La parola nel labirinto*, cit., p. 187.

² O. TRABUCCO, *Un commento ad Ippocrate per Cristina: la «In Hippocratis librum De veteri medicina paraphrasis» di Lucantonio Porzio*, in *Cristina di Svezia e la cultura delle accademie*, a cura di D. Poli, Roma, Il Calamo, 2005, pp. 271-296; C. VOLPI, *Filosofo nel dipingere: Salvator Rosa tra Roma e Firenze (1639-1659)*, in *Salvator Rosa tra mito e magia*, Napoli, Electa Napoli, 2008, pp. 28-46.

³ La lettera è pubblicata in appendice a O. TRABUCCO, *Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino*, cit., p. 338.

⁴ Su Caspar Hofmann e i suoi rapporti con Harvey cfr. R. FRENCH, *William Harvey's natural philosophy*, Cambridge, CUP, 1994, pp. 254-258.

⁵ Sui rapporti tra Volckamer e Severino, cfr. O. TRABUCCO, *Scienza della natura e società nel Mezzogiorno spagnolo*, cit.

tore dell'edizione della *Zootomia Democritaea* in terra tedesca; *Praefatio* che, dal carteggio intercorso tra i due, sappiamo essere concepita da Severino, attento ad ogni particolare della regia editoriale.

Nelle pagine prefatorie si disegnano due tradizioni, che si intrecciano nella persona di Severino. Quella della grande anatomia europea che ha al centro Harvey – di Severino amico e corrispondente – e la sua scoperta della circolazione del sangue, progrediente dalla scoperta dei vasi chiliferi da parte del milanese Gaspare Aselli, rin vigorita in Germania da Hermann Conring¹ e perfezionata a Padova, dov'è la potente *Natio Germanica* della facoltà medica, da Johann Georg Wirsüng² con la scoperta del dotto pancreatico:

Stat proinde suis primis inventoribus honos, qui aeternus quoque perennabit Asellio, venarum lactearum observatori. Vivet immortale Incliti Anglo-Ludiniensis Lycae decus, arguta circulationis sanguinis indagatione a Sagacissimo Harvejo conjecturis primis indubiis perquisita; utriusque vero sententia deinceps a praeclariss. Conringio dilucide & artificiose diducta illustre. Infesta doctissimo Wirsungio in Antenorea Universitate dextra vitam equidem sustulit, memoriam delere non potuit, quam inviolatam praestabit primum ab eo, funestum paulo ante obitum, adversus in pancreate ductus, tunc Patavii, Amstelodami dein coelo exculptus [...].³

L'altra è la tradizione calabra, del venerando Mario Schipano⁴ già amico dei Lincei, del medico paracelsiano Giovan Battista Capucci,⁵ del suddetto teleciano Giovan Battista Ferrari, dunque di Severino, *adsertor efficacis chirurgiae celebratissimus*:

Hujus extimas veluti oras Parthenopen, universae Italiae paradisum adire animo decrevi, Urbem Campaniae felicis clarissimam, Regnique Neapolitani caput & Metropolin, quam Hesperidum deliciis Hybleaque ubertatis dulcedine diffluere dixerit, quisquis in peramoenis illis sedibus receptus aliquandiu degit.

Has luxuriantes beneficae matris Naturae opes atque thesauros ambientes cum Apolline Musae videntur occupasse, inque suam redegissee ditionem, cujus rei indubium foecunda ibidem virorum clarissimorum seges, & densus ex remotissimis orbis totius angulis juvenum, studiis operam navantium affluxus perhibent testimonium. Verum inter caeteros omnes, quos non Viros superstes antiquae Graeciae fragmentum Calabria sufficit? Suspice Virum annis & autoritate gravem, Eminentissimum Regni illius Archiatrum, Marium Schipanum, Generoso praeditum mentis acumine,

¹ Su Conring interprete di Harvey, R. FRENCH, *op. cit.*, pp. 258-263.

² Su Wirsüng, G. ONGARO, A. GAMBA, *Esperimenti di Johann Georg Wirsüng sulla circolazione del sangue*, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», CIV, 1992, pp. 53-80.

³ M. A. SEVERINO, *Zootomia Democritaea: Idest, Anatome Generalis totius animantium Opificii...*, Noribergae, Literis Endterianis, 1645, pp. n.n. (del testo esiste una ristampa anastatica, a cura di S. Lucianelli, M. Papa, O. Trabucco, Napoli, SUN, 2004).

⁴ Sui rapporti di Schipano con Severino, O. TRABUCCO, *Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino*, cit., pp. 327-328.

⁵ Sui rapporti di Capucci con Severino, *ivi*, p. 329.

sublimique iudicii vigore, & omni circumfusus humanitate, cujus obviis quosvis admittit favor, prolixamque tanti Numinis benevolentiam loquuntur omnes, quotquot manantes e facundissimo ejus ore lepores Atticamque hausere suavitatem. Quem non aetatem transcendens CL. Joh. Baptistae Capuccii in arte Paeonia scientia, ardensque ad aethera virtus in admirationem rapiat? Tanta quippe eruditionis & doctrinae candidissimum hoc pectus adimplevit farrago, ut oracula illum pro responsis dare, & ardua ingenii monumenta inter vulgares affabilesque amicorum sermones enitescere quivis facile intelligat. Ille de intricatis Paracelsi nodis scite resolvendis spem haud dubiam apud optimos quosque excitavit, qui ejus in arte Hermetica progressus & enchirises laeti adspexere, & ad stuporem admirati fuere. Nec tua laus sileat, Excellentissime Joh. Bapt. Ferrari, Amicorum ocelle, quam summam eruditionis duxisti, rumpantur licet ilia Codro. Hinc quamvis Inclytam Magnae Graeciae Vergiam, Neapolitano jusso valere Athenaeo, felici Vialium sorte rediveris, famam tamen nominis tui meritorumque aeternam reliquisti in amicorum animis, quam saluari canent carmine doctiorum ora Virum.¹

La Germania, dove si stampa l'opera di Severino, che incontra l'Italia a Padova donde gli studenti di medicina muovono per andare a perfezionarsi presso di lui, e anche la Padova degli studi giovanili di Harvey, la cui anatomia comparata conquista la Germania e l'Italia. In questo spazio scientifico europeo è posta la tradizione dei medici calabresi discendenti di Telesio e di Campanella.

Costruzione non poco tendenziosa, a guardar bene. I medici calabresi hanno il loro retroterra in quel naturalismo rinascimentale ad Harvey estraneo e contro cui egli polemizzerà esplicitamente nell'ultima parte della propria opera. Bersaglio di Harvey sarà proprio la fisiologia fondata sulla nozione di *spiritus vitalis*,² costitutiva del naturalismo dei filosofi meridionali.³ Harvey, impegnato a sovvertire l'egemonia della fisiologia galenica, rigetta lo *pneuma*, lo *spiritus*. Ma è noto che così divorzia circolazione del sangue e respirazione, apre una frattura tra anatomia e fisiologia, consegna ai contemporanei e al tempo futuro una scottante aporia.⁴ Cui già il suo più agguerrito sodale, George Ent, sceso in campo a difenderlo nel fuoco delle polemiche sul *De motu cordis*, nella *Apologia pro circulatione sanguinis* del

¹ M. A. SEVERINO, *Zootomia Democritaea*, cit., pp. n.n.

² Su cui si veda A. CLERICUZIO, *Spiritus vitalis. Studio sulle teorie fisiologiche da Fernel a Boyle*, «Nouvelles de la République des Lettres», VII, 1988, pp. 33-84; per Harvey, J.J. BONO, *Reform and the languages of Renaissance theoretical medicine: Harvey versus Fernel*, «Journal of the History of Biology», XXIII, 1990, pp. 341-387.

³ Per Telesio, cfr. R. BONDI, «*Spiritus* e «*anima*» in Bernardino Telesio», «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII, 1993, pp. 405-417; per Campanella, G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 141-146; EADEM, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 108-120.

⁴ È il tema del classico R. G. FRANK JR., *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1983.

1641 si dà a porre rimedio, adottando una via meno estremista. E, del resto, anche Severino ripetutamente solleciterà Harvey per lettera a pubblicare i più volte promessi studi sulla respirazione, auspicando una soluzione – che non verrà – da parte di Harvey stesso. Sicché, oltre che accreditare una linea filosofica calabra, suscettibile di compartecipare, in ragione della forza pro-manante dalla tradizione di cui è depositaria, alla costruzione della nuova scienza, le parole della citata *Praefatio* avente ad estensore Volckamer hanno una funzione ulteriore. Vengono a dire: è proprio sulla base del naturalismo ‘meridionale’ rielaborato che l’incontro con la linea tracciata da Harvey si renderà più fecondo.

Quella tradizione calabra Severino ripensava nelle sue indagini sulla natura umana ed animale, nella scrittura dei propri libri, ma pure riviveva a darsi impulso in una città dove il suo antidogmatismo gli era valso gli strali venefici dei misoneisti, fino all’accusa di eresia.¹ Ormai vecchio, sul finire del 1651, carico di popolarità europea, ma mai ascenso in patria a gloria sicura e immune dalle censure dei conservatori galenisti, chiedeva all’amico e protettore Cassiano dal Pozzo i ritratti di Telesio e di Campanella per le pareti del proprio studio. Li chiedeva da intendente, come attesta la lettera che qui sotto si pubblica, mentre andava commissionando l’antiporta per una sua operetta di raffinata erudizione che non avrebbe visto pubblicata e che solo sul finire del secolo sarebbe apparsa per i tipi di Antonio Bulifon: *La filosofia o vero il perché degli scacchi*. E i ritratti otteneva. Dai ritratti esposti nella propria libreria, celebrati negli *Epigrammata* di Naudé,² Cassiano faceva trarre copie per Severino, che le riceveva dopo pochi mesi, nel febbraio 1652: «Pervenuti già felicemente sono nelle mie mani i ritratti de due divini huomini Berardino Telesio, et Tomaso Campanella: le quali imagini et per se stesse et perché mi vengon porte dalla cortese mano di V.S. Ill.^{ma} mi son gradite sì, che non mi par haver miglior thesoro in tutto l’haver mio».³

I limiti dell’impresa d’invenzione di una tradizione compiuta dal suo maestro, a tutela dell’opera di rinnovamento partecipe del coevo corso di cultura europea, avrebbe sperimentato Tommaso Cornelio, proprio nella Ro-

¹ Sulla vicenda inquisitoriale di Severino L. AMABILE, *Due artisti e uno scienziato. Gian Bologna, Giacomo Svanenburch e Marco Aurelio Severino*, «Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli», xxiv, 1890, pp. 1-71; IDEM, *Il Santo Ufficio della Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, S. Lapi, 1892, pp. 66-68.

² G. NAUDÉ, *Epigrammata in virorum literatorum imagines, quas illustrissimus eques Cassianus a Puteo sua in bibliotheca dedicauit, cum appendicula variorum carminum*, excudebat Ludovicus Grignanus, 1641 (cfr. ora l’edizione G. NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di E. Canone e G. Ernst, Pisa-Roma, Serra, 2009); sulla galleria di uomini illustri nella biblioteca di Cassiano D. L. SPARTI, *Le collezioni dal Pozzo. Storia di una famiglia e del suo museo nella Roma seicentesca*, Modena, Panini, 1992, pp. 113-125.

³ Roma, Biblioteca dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Archivio Dal Pozzo, ms. xxxix, c. 212r.

ma di Cassiano dal Pozzo, di fronte al Cartesio che spuntava dalla *boîte aux livres* di Marin Mersenne.¹ Figlio di quella tradizione, maturo per porla in irreparabile crisi oltre il solco scavato da Galileo e da Cartesio, Cornelio si presentava nel 1647 al Senato bolognese, nel tentativo di ottenere una lettura di greco nello Studio felsineo, con queste parole:

Graecorum autem Philosophorum volumina, quae adhuc extant, revolvens pauca ferre inveniebam, in quibus intellectus acquiesceret: ac proinde laudabam institutum Bernardini Telesii gentilis mei, qui in antiquos Philosophos multum invehitur; placebatque mihi ea ingenii libertas quam tum superiori saeculo, tum nostra demum aetate usi sunt Patritius, Brunus, Gilbertus, Campanella, Hervejus, Des Cartes, Galilaeus et plerique alii.²

[Marco Aurelio Severino a Cassiano dal Pozzo]*

Ill.^{mo} S.^r mio Prõn riveritiss.^o

Eseguisco ciò che V.S. Ill.^{ma} mi ha comandato sopra dello 'nvoltino mandatomi de libri de Germania. Dico che l'ho ricevuto, et della cura et dello scomodo presomi per farlomi venir franco, rendole le condecevoli gratie che alla scarsa penna è prescritto. Ben ne le serbo vie maggiori, ov'è segnata memoria di tant'altre mercedi, che 'n simiglianti occorrenze mi ha fatto. Faralla Iddio, che rivede, lunga et felicemente regnare per lo pro et per li voti di mille, che carichi vanno de suoi favori.

Fra tanti non mi sgomento io di portar più grave soma; et la prego prenda cura di far intagliare o col bulino o con l'acqua forte un rame che adegui la grandezza d'un quarto di foglio comune da scriver lettera, et di lunghezza un dito meno, perché caper commodamente possa in un quarto di foglio da stampa. Il disegno, fia quello che appo di sé ha col libro della *Filosofia degli scacchi*. Se converrà intagliarlo con acqua forte, ciò far potrà Pietro dal Po, hoggi vivente in Roma, in questa parte lodato.

Inoltre disidero il ritratto di Berardino Telesio e del P. Tomaso Campanella miei paesani, li quali ritratti intagliati d'acqua forte o di colori dipinti, come è più agevole et compendioso, si hanno a fare.

La spesa di questo a V.S. Ill.^{ma} pronto è pigliarla da docati vinti, che io già più tempo le rimisi, a cui, per più tedio non dare, fo col cuore humil inchino et le prego dal sommo Dio felicità et pienezza di beni.

Di Napoli, a xxviii di Novembre del 1651

Servidor oblig.^{mo} et divotiss.^{mo}
Marcaurelio Severino

¹ M. TORRINI, *op. cit.*

² Si cita da F. BALDELLI, *Il fascicolo «Cornelij Tomaso di Cosenza Filosofo-Medico-Astronomo e Letterato 1647» nell'Archivio di Stato di Bologna*, «Nouvelles de la République des Lettres», II, 1983, p. 83.

* Roma, Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Archivio Dal Pozzo, ms. xxxix, c. 204r. La lettera è qui trascritta adottando criteri moderatamente conservativi: ci si limita a sciogliere le abbreviature, ma non quelle relative alle formule di rispetto; a normalizzare accenti e apostrofi; a modernizzare l'interpunzione.

TESTI

UN INEDITO DI CAMPANELLA DEL 1636:
I DISCORSI AFORISTICI SE LI FRANCESI
DEVENO ACCETTAR LA PACE
CON GLI AUSTRIACI SPAGNOLI

A cura di GERMANA ERNST

con la collaborazione di LAURA SALVETTI FIRPO

L 13 settembre 1636, a Parigi, Campanella scrive una lettera al gran cancelliere Pierre Séguier. Dopo avere invocato la protezione dell'insigne personaggio richiamandone l'attenzione sulle proprie miserevoli condizioni – fatto oggetto delle consuete persecuzioni da parte del padre generale Niccolò Ridolfi, è altresì assillato da penose ristrettezze economiche: «Vivo in miseria et mendicitate multa» –, gli comunica di avere scritto un opuscolo «an debeat pax cum Hispanis acceptari», ma di non inviarglielo per timore che la sua missiva non giunga a destinazione.¹ Nel pubblicare la lettera, inedita e non compresa nel corpus curato da Spampanato, Luigi Firpo, in una nota apposta al laconico cenno, affermava che l'opuscolo corrispondeva senz'altro a quello annoverato nell'indice definitivo degli *Opera omnia* con il titolo latino *A quibus desiderari pax debet secundum politicam*.²

Nella primavera del 1961, grazie a una «circostanza fortuita tanto improbabile da parere incredibile» – ed Enzo Baldini, in una briosa narrazione, ha precisato i particolari pittoreschi dell'avventurosa vicenda –,³ lo studioso era venuto in possesso di un codice miscellaneo contenente una ventina di testi politici, i primi sette dei quali si erano rivelati come altrettanti opuscoli inediti di Campanella. Nel dare notizia di questo straordinario ritrovamento, Firpo elencava e descriveva le sette scritture, presentando l'edizione di

¹ L. FIRPO, *Cinque lettere inedite di T. Campanella*, «La Rassegna d'Italia», III, 1948, pp. 270-297: 279: «Scripsi opusculum an debeat pax cum Hispanis acceptari; non mitto, veritus ne forte ad te meae non perveniant litterae».

² Ivi, p. 296. L'Indice, intitolato *Instauratarum scientiarum tomi decem*, si trova in 2 pp. n. n. in calce alla *Phil. rationalis*, 1638, e ha conosciuto diverse edizioni successive: la più recente in C. DENTICE D'ACCADIA, *Gli scritti di T. Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 1921, pp. 68-70. L'opuscolo veniva annoverato nel foltissimo tomo decimo, comprensivo appunto degli opuscoli e di scritture varie.

³ L. FIRPO, *Gli ultimi scritti politici di Tommaso Campanella*, «Rivista storica italiana», LXXIII, 1961, pp. 772-801; cfr. E. A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e di pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358: 336-337.

tre di esse, le orazioni dirette a Genova, al Duca di Savoia, al Granduca di Toscana. Nel descrivere la prima delle scritture recuperate – un memoriale latino indirizzato a un «invictissimus rex», senza dubbio Luigi XIII –, lo studioso affermava che esso «molto probabilmente» andava identificato con l'opuscolo che l'indice del 1638 citava con il titolo che abbiamo ricordato sopra. Considerato il più bello fra quelli ritrovati, il testo, che Firpo avrebbe edito in anni successivi insieme con un secondo memoriale, veniva presentato come «un appello accorato e insieme violento per scongiurare il sovrano a non sottoscrivere la rovinosa pace con la Spagna», caldeggiata da più parti dopo gli insuccessi militari dell'estate 1636.¹

Ma nel riordinare le carte lasciate da Firpo in vista di una nuova edizione delle *Lettere* campanelliane,² mi sono imbattuta in una cartellina che comprendeva la trascrizione dattiloscritta di un opuscolo che, anche solo a una primissima lettura – e anche se l'attribuzione non fosse confermata a chiare lettere dal titolo –, non solo è attribuibile a Campanella con assoluta certezza, ma è senza dubbio alcuno da identificare con l'opuscolo cui Campanella allude nella lettera al Séguier del 13 settembre.³ Il testo, che offre una data precisa, 9 settembre 1636, si inserisce in modo del tutto coerente nella costellazione dei testi politici scritti nel corso dell'anno e in effetti è molto prossimo al memoriale latino indirizzato al re, presentando in molti punti argomentazioni ed espressioni pressoché identiche. In entrambi i testi Campanella prende in esame la questione se si debba sottoscrivere un trattato di pace con gli «austriaci spagnoli» in un momento che si presentava particolarmente drammatico. Entrata ufficialmente nella guerra dei Trent'anni nel maggio dell'anno precedente, dopo alcuni modesti successi iniziali conseguiti nei Paesi Bassi che avevano suscitato un ottimismo sproporzionato alla situazione reale, la Francia non aveva in realtà ottenuto i risultati sperati. Nel 1636 le truppe spagnole erano passate a una decisa offensiva, invadendo la Piccardia e giungendo a conquistare Corbie, assai prossima ad Amiens, capitolata il 15

¹ L. FIRPO, *Ultimi scritti politici*, cit., p. 773; l'edizione dei due testi in IDEM, *Idee politiche di Tommaso Campanella nel 1636 (Due memoriali inediti)*, «Il Pensiero politico», XIX, 1986, pp. 197-211. Dopo l'edizione di cinque testi da parte di Firpo, i due rimanenti hanno visto la luce in G. ERNST, *Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. I Discorsi ai principi in favore del papato*, «Bruniana & Campanelliana», V, 1999, pp. 131-153; II. *Gli Avvertimenti a Venezia del 1636*, ivi, pp. 447-465.

² La nuova edizione delle *Lettere* di C., curata da chi scrive sulla base di materiali lasciati da Firpo, integrati e aggiornati, ha visto la luce presso l'editore Olschki (Firenze, 2010).

³ Sulla trascrizione dattiloscritta di quei fogli Firpo non aveva apposto alcun riferimento bibliografico; poiché, a una prima ricognizione, non mi sembra che l'opuscolo sia annoverato nei repertori degli *Itinera* curati da P. O. Kristeller, si può ipotizzare che lo studioso, da appassionato bibliofilo, particolarmente attento a codici che gli potessero in qualche modo richiamare il pensiero di C., avesse rintracciato e acquistato il manoscritto in qualche catalogo di vendita. Se invece il manoscritto appartenesse a un fondo librario pubblico, mi auguro che la presente edizione possa contribuire a localizzarlo.

agosto. All'ondata di panico che si era diffusa nella capitale aveva fatto seguito una immediata mobilitazione per reclutare soldati e raccogliere risorse; da parte sua il sovrano, indignato per l'umiliazione subita, provvederà a punire duramente i responsabili dell'evento e a riconquistare la città di lì a tre mesi.

L'opuscolo qui presentato, proprio come il memoriale a Luigi XIII che sembra riassumerne i punti di maggior rilievo, si inserisce in questa situazione gravida di tensioni e di paure. In un testo asciutto, serrato, ben costruito, Campanella intende analizzare quali siano le ragioni di chi invoca la sottoscrizione di un trattato di pace con la Spagna, per valutare le conseguenze che deriverebbero da tale decisione. In primo luogo, mostra che se si vuole la pace «per sfuggir la guerra e viver quieti, attendendo solo a conservarsi», si tratta di una aspirazione del tutto illusoria. Come infatti viene subito precisato, «con questa pace non si schiva la guerra, ma si differisce solo con disavvantaggio di Francia». La pace non porterebbe a un'auspicata condizione di stabilità e sicurezza, ma, al contrario, comporterebbe per la Francia un pericoloso indebolimento, con pesanti ripercussioni di natura economica, territoriale, di perdita di prestigio, e soprattutto la esporrebbe a gravi rischi, consentendo alla Spagna di rafforzare il proprio potere e di mettere in atto manovre volte a minare l'unità stessa della potenza avversaria, da lei temuta in quanto la sola in grado di contrastare le proprie aspirazioni al ruolo di monarchia mondiale egemone:

Di più, è pazzia pensare che li Spagnoli, naturalmente nemici di Francia e chi aspirano tanto avidamente e con tanta diligenza alla monarchia della Cristianità e del mondo, lasceran mai, quando potessero, di non procurar la ruina di Francia con guerra e tradimenti, e discordia seminar tra Francesi, vedendo che sola Francia può impedirli questa monarchia.¹

Approfittando anche della crisi dinastica della casa regnante, ancora priva di eredi, la Spagna, riprendendo una politica già sperimentata ai tempi di Filippo II, farebbe di tutto per alimentare le aspirazioni espansionistiche e le ambizioni di potenti signori francesi e di sovrani stranieri.

Ma, andando oltre queste considerazioni connesse con la situazione politica contingente, Campanella intende indagare quali siano le motivazioni più profonde che inducono a chiedere la pace. La richiesta, in verità, deriva dal fatto che la Francia «non si confida vincere», e in queste pagine, come in altre del medesimo periodo che ripropongono considerazioni analoghe, Campanella si impegna a mostrare come tale sfiducia non abbia alcun motivo di sussistere e provenga dall'incapacità di valutare in modo corretto le reali forze in gioco. La Francia è perfettamente in grado di avere la meglio sulla Spagna, ma deve acquisire la duplice consapevolezza e del proprio reale valore – «e

¹ Vedi *infra*, p. 198.

dico che può vincerli, ma che non conosce il suo potere e non vol conoscerlo, o trascura di conoscerlo» – e dell'intrinseca debolezza della potenza nemica.

In base a un'analisi comparata, la Francia presenta un'oggettiva superiorità basata su fattori molto concreti, che vanno da una popolazione di gran lunga più numerosa a una maggior quantità di approvvigionamenti alimentari, da una più compatta unione naturale (essendo i Francesi «tutti d'una lingua, d'un costume e abito e cielo e nazione») a un'economia più solida e a maggiori risorse intellettuali. Il fatto poi che «la Francia non conosce questo suo potere, o non vol esaminarlo, o non ci pensa di volerlo sapere» dipende da diverse ragioni, la prima delle quali consiste nell'erronea convinzione che la potenza avversaria stia percorrendo una fase ascensionale di «fortuna crescente», mentre risulta facile provare che è vero proprio il contrario. Come tutte le cose cresciute troppo in fretta risultano prive di consistenza e stabilità, e conoscono un rapido declino, così la monarchia di Spagna, che in cent'anni è cresciuta più di quanto abbiano fatto le altre in cinquecento, «ha da finir presto, come li torrenti e le zucche», secondo quanto viene ribadito anche in altri testi:

Tutte le cose false, che hanno più apparenza che esistenza, presto crescono e presto mancano, secondo la filosofia e l'astrologia, però li torrenti crescenti con acqua strana delle piogge subito crescono e subito mancano, ma i gran fiumi c'hanno propria acqua originale, son perpetui. Le zucche, i melloni, l'avena, subito crescono e fanno il frutto nel primo anno, e poi nell'estate moreno; le querce, faggi, narangi, tardi fruttificano, e vicon assai tempo.¹

L'inarrestabile declino della Spagna, oltre che da ragioni astrologiche e profetiche, è confermato dalla presenza in lei di «tutti li vizii de' regni mancanti», come l'ingiustizia, la superbia immensa, la crudeltà, l'ingratitude, che la spinge a togliere di mezzo o perseguitare quanti le hanno apportato dei grandi vantaggi – e Campanella non manca di annoverare se stesso fra chi è stato trattato ingiustamente; inoltre, la monarchia spagnola presenta mancanze gravissime, come l'incapacità di tesoricizzare, conseguente all'adozione di una politica economica rovinosa, e quella di 'spagnolizzare' i popoli, in quanto ha preferito sterminare le popolazioni che non era in grado di governare, come è successo nel mondo nuovo, anziché integrarle nel corpo dell'impero. L'intollerabile ipocrisia religiosa e il fatto che tale monarchia si presenti come un mostro a tre teste (quello dell'essenza, che è l'Impero austriaco; quello dell'esistenza, la Spagna stessa, e quello del valore, che è il regno di Napoli) e risulti costituito da membra disperate tenute insieme da

¹ *Mon. Francia*, VII, 10, p. 460 sg.; ritroviamo la medesima considerazione negli *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia*, in *Tommaso Campanella*, p. 1000: «Le cose che presto crescono, mancano presto, come si vede ne' funghi, melloni, biade e simili, dove al contrario li alberi che arrivano tardi al loro frutto vivono lungamente, come si vede nelle querce, naranci e simili».

vincoli precari come Genova e la Valtellina, la cui perdita o defezione comporterebbe la dissoluzione dell'intero organismo, sono tutte conferme della sua intrinseca debolezza. Quanto ai recenti insuccessi militari, oltre che a un'oggettiva impreparazione degli eserciti francesi, essi sono da imputare più ai tradimenti degli alleati o a vicende sfortunate che al valore degli spagnoli.

Campanella, inoltre, intende smantellare con decisione anche un'altra delle false credenze che impediscono alla Francia di avere più fiducia in se stessa e di intraprendere iniziative coraggiose contro la potenza avversaria: la convinzione che i principi italiani legati da vincoli agli Spagnoli li amino e ne sostengano il potere – «si crede che l'Italiani, ch'a Spagna donano armi e denari e soldati, amano più li Spagnoli che la propria libertà». Credenza che non corrisponde affatto al vero: i signori della penisola che si muovono nell'orbita spagnola subiscono e odiano questa sudditanza. E proprio per questo Campanella progetta e scrive una serie di orazioni a loro indirizzate per esortarli a emanciparsi da una sottomissione avvilita e a risvegliarsi da una sorta di maleficio per acquistare, a loro volta, la consapevolezza della propria abiezione, di quanto sia pericoloso e umiliante essere sottoposti a una potenza che li priva della libertà e della dignità.¹

Uno dei nodi tematici che emerge con maggiore chiarezza e insistenza da questi scritti 'francesi' riguarda la necessità di acquisire una percezione reale delle situazioni concrete, al di là di false credenze e dissimulazioni ingannevoli, fomentate ad arte da chi ha tutto l'interesse a diffonderle e sostenerle. In questo processo di acquisizione di consapevolezza e di smascheramento risulta fondamentale il ruolo di qualcuno che sia in grado di usare nel modo più conveniente la 'lingua', che, come Campanella non si stanca di ribadire, è il primo e più importante strumento politico. Un capitolo del *De politica*, intitolato *De lingua, gladio et pecunia*,² si sofferma a valutare l'efficacia di questi strumenti, per conferire il primato ai discorsi persuasivi. Gli spagnoli conoscono bene la potenza della parola e sanno utilizzarla con abilità e spregiudicatezza: è proprio grazie a tale abilità che si autoproclamano i soli e autorizzati difensori del cattolicesimo, ed è grazie alla lingua che conservano il mondo nuovo; consapevoli di questo potere, non esitano a impiegare somme di denaro più ingenti per comprare lingue che per comprare armi: «et quidem prudenter», commenta Campanella, convinto che «un impero di tale estensione non è stato fatto dalle armi, anche se oggi in parte è da esse conservato, ma piuttosto dalla lingua. [...] Ogni accordo, sia fatale che artificiale, si realizza grazie alla lingua, e senza lingua nulla è possibile».³

¹ Denominate nell'Indice del 1638 come *Orationes politicae pro saeculo praesenti*, ci sono pervenute le tre orazioni edite da FIRPO, *Ultimi scritti politici*, cit.; numerosi spunti dei loro contenuti si possono rintracciare in Mon. *Francia*, x, p. 550 sgg.

² Cfr. *Phil. realis*, ix, p. 126 sgg.

³ Ivi, p. 127: «Tantum Imperium gladius non fecit, licet nunc tueatur ex parte, sed potius lingua. [...] Et omnis negotiatio sive fatalis, sive artificialis, lingua perficitur; et absque lingua nihil».

Se fossero le armi e le ricchezze ad avere il primato, i Francesi sarebbero i padroni del mondo. Ma il loro punto di debolezza va individuato proprio nella mancata consapevolezza della potenza irrinunciabile della lingua, e di conseguenza nel non saperla utilizzare convenientemente. Benché più uniti per linguaggio, costumi, clima, essi risultano privi dell'unione primaria e fondatrice degli animi, mentre gli spagnoli, impoveriti, stremati da una gravissima crisi demografica, con soldati di diversa provenienza, spesso hanno la meglio, in virtù dell'unione conferita dall'efficacia della lingua, *linguarum vi*.¹ Consapevole di ciò, Campanella intende contribuire a porre fine «al prodigio e al paradosso» in virtù del quale l'impero di una Spagna al tracollo economico si estende su tutto il mondo, mentre il dominio dei Francesi riesce a stento ad attingere i suoi confini naturali:

Certo è gran vergogna che la Francia più potente d'armi, di vittovaglia, di soldati, di capitani, di valore, di moltitudine, si faccia avanzare o contrastar da Spagnoli, timidi, pochi, poveri, mendichi, senza capitani, senza soldati, solo con l'astuzia e strano valore, e con l'apparenza di esser quel che non sono.²

Per ristabilire il corretto rapporto fra apparenza e realtà, finzione e verità, è necessario che un «sagace filosofo» smascheri gli inganni e riveli l'intrinseca fragilità di una potenza condannata al declino. L'esule Campanella, nonostante le delusioni, la stanchezza degli anni, le amarezze patite, assume su di sé con energia questo ruolo, sia per risvegliare i principi italiani da una sorta di ingannevole fascinazione – in virtù della quale danno denari e soldati per rafforzare una potenza che li divorerà, comportandosi così come «s'un caprone donasse sussidio al lupo, quando dentro la sua mandria entra a predare», o come chi dona soldi al boia che lo impiccherà –;³ sia per esortare i Francesi, una volta diventati consapevoli della propria superiorità rispetto a un impero al tramonto, a farsi carico della responsabilità di porsi come *liberatores orbis*.

Gli *Aforismi* qui presentati offrono un ulteriore tassello dell'impetuosa ripresa della riflessione politica campanelliana negli ultimi anni parigini – e non possiamo che essere grati, ancora una volta, a Luigi Firpo di questo ulteriore, inaspettato regalo.

G. E.

¹ *Ibidem*: «At quoniam lingua non utuntur, animis dissociati sunt quamvis natura coniuncti; eiusdem quippe linguae, moris, habitus et coeli. Hispani e contra saepe preavalent, et si numero paucissimi. [...] Utuntur tamen ad militiam Burgundionibus, Italis et Germanis militibus et ducibus diversae linguae et moris et coeli. Nihilominus unitis magis quam Galli, *linguarum vi*» (cfr. *infra*, p. 200).

² *Mon. Francia*, XII, p. 590; a questo paradosso è dedicato il memoriale a un gentiluomo sconosciuto, pubblicato insieme con quello a Luigi XIII, in FIRPO, *Idee politiche*, cit., pp. 206-211.

³ FIRPO, *Ultimi scritti politici*, cit., pp. 793, 800.

TOMMASO CAMPANELLA

DISCORSI AFORISTICI SE LI FRANCESI DEVENO ACCETTAR
LA PACE CON GLI AUSTRIACI SPAGNOLI

Fatto nel 1636 a' 9 di settembre

Si propongono quattro motivi, chi ponno inducer li Francesi a far la pace.

Discorso primo, articolo primo

1. Se li Francesi deveno far pace o no con li Austriaci, dopo che li bandiro la guerra l'anno passato,¹ per trovarse omai con minor fortuna che non pensavano, è da dubitarsi *ad utramque partem*, perché questa pace: o si fa per sfuggir la guerra e viver quieti, attendendo solo a conservarsi; o non si confidano i Francesi poter vincer li Spagnoli, né scacciarli d'Italia, onde pende la più gran parte di lor possanza; né impedirli l'elezione continuata dell'Imperio in casa d'Austria; o perché non si deve combatter con chi ha la fortuna crescente.

Esamina del primo motivo, con dieci ragioni che non si deve far la pace.

Articulo secundo

1. Si per sfuggir la guerra, s'ingannano, perché con questa pace non si schiva la guerra, ma si differisce solo con disavvantaggio di Francia, sperando *interim* li Spagnoli, confirmati nell'Imperio, e far denari e bassar i lor nemici per poter con forze più sicure assaltar la Francia, e spartirla e soggiogarla.

2. Di più, il giogo ch'han posto sopra il papa e i principi d'Italia s'aggraverà e si farà tanto naturale con l'usanza, che mai non penseran più a chiamar Francia in aiuto. Ma più tosto, intrando ad aiutarli, li saran contra, come quelli dell'isola d'Ebuda si fecer contra Orlando, perché uccise il mostro marino che divorava giornalmente i corpi loro,² e li Babiloni contra Daniele, che lor uccise il dracone.³

3. Di più, è certo che li Spagnoli non faran la pace se non si restituisce da Francesi Lotaringia al duca, l'Alsazia all'imperatore e Pinerolo a Savoia;⁴ e così facendosi, la

¹ La Francia era entrata ufficialmente nella guerra dei Trent'anni con una dichiarazione solenne recapitata a Bruxelles dall'araldo del re il 19 maggio 1635. La causa per dare inizio alle ostilità era stata offerta dall'occupazione di Treviri da parte spagnola e la deportazione a Vienna dell'arcivescovo e principe elettore della città, Philipp Christoph von Sötern, protetto dalla Francia..

² L'episodio dell'uccisione della feroce orca marina da parte di Orlando (ARISTO, *Orlando furioso* XI, 37 sgg.) è ricordato anche negli *Avvertimenti a Venezia*, cit., p. 458, per sottolineare come i popoli «imbestiati nel servizio» non solo non apprezzino la libertà, ma giungano a perseguitare i loro liberatori, ciò che suscita il doloroso stupore del paladino: «Di sì bestiale insulto e troppo ingrato/ gran meraviglia il paladin si prende:/ pel mostro ucciso ingiuria far si vede,/ dove aver ne sperò gloria e mercede» (48).

³ Dan 14, 22-30.

⁴ Il duca di Lorena Carlo IV (1604-1675), dopo essere stato costretto, per i suoi complotti con Gaston d'Orléans, a cedere a Luigi XIII alcune piazzeforti e Nancy, nel 1634 aveva dovuto abdicare in favore del fratello, cardinale Francesco; il controllo dell'Alsazia e della riva destra del Reno era stato assicurato alla Francia dal trattato di Parigi del 1634, stipulato con gli

Francia perde queste forze e comodità, e li Spagnoli le acquistano. Laonde, quando poi vorran far guerra a Francia o darli disgusto, potran farlo con più facilità; e Francia non può resistere allora, come adesso potrebbe; e, di più, il Lotaringo sempre sarà insidioso e darà porta e forze a' nemici contra Francia, che tenerà il serpe intra la manica.

4. Di più, Francia perderebbe più di settanta million d'oro ch'ha dato a Svetesi, ad Olandesi, a Germani, a Savoia e altri per l'acquisto d'Alsazia, Lotaringia, Pinerolo e, quel che più importa al Regno, la reputazione; né li Spagnoli però restitueran cosa di momento, come saria la libertà all'Imperio d'eligger chi a lor piace; né Navarra, né Napoli, né Milano, chi posseden ingiustamente; né la restituzion del Palatino importa a Francia più che la permission del duca di Bavaria.

5. Di più, vorran libera la Valtellina e la Borgogna contea, scala sicura e union delle forze austriache per farle invitte.

6. Di più, è pazzia pensare che li Spagnoli, naturalmente nemici di Francia e chi aspirano tanto avidamente e con tanta diligenza alla monarchia della Cristianità e del mondo, lasceran mai, quando potessero, di non procurar la ruina di Francia con guerra e tradimenti, e discordia seminar tra Francesi, vedendo che sola Francia può impedirli questa monarchia. È pazzia anche creder che perdonino alli protestanti e all'Italiani, per li novi beneficii, l'estermio ultimo a lor preparato, perché non possin più ribellare, né chiamar altri potentati contra casa d'Austria.

7. *Item*, vorran ch'il matrimonio di Monsù vaglia, perché la sterilità nel sangue regio apporta subito la division e ruina della Francia.¹

8. Anzi, li Spagnoli apertamente dicono che, morendo il Re o il cardinale Duca, essi saran padroni di Francia; e per questo procurar a Monsù il matrimonio sterile, per poter in secreto metter in cor a ciascuno di pretendenti, che aiuteranno quello per arrivar alla corona; né solo al principe di Suisson, al principe di Condé,² ma, di più, al duca di Lorena e al re d'Anglia ecc.: *divide et impera*, come pensò far Filippo II quando fe' la lega contra Enrico IV con li baroni di Francia.³

9. Di più, il Parlamento, il clero e la Sorbona, chi determinarono il matrimonio di Monsù esser invalido, perderebbero il credito; e 'l papa, *instantibus Hispanis*, non mai più autorità in altri casi loro darebbe, allegandosi questo punto.

Svedesi; Pinerolo, occupata dall'esercito francese nel marzo 1630, e formalmente restituita al duca di Savoia l'anno seguente, era stata ceduta al sovrano francese con il trattato di Torino (5 luglio 1632).

¹ Monsù è Gaston d'Orléans (1608-1660), fratello minore del re, che all'inizio del 1632 aveva sposato segretamente Margherita di Lorena-Vaudemont, sorella di Carlo IV. Le nozze, dichiarate nulle da Luigi XIII e riconosciute solo nel 1643, a patto che si celebrassero di nuovo, erano rimaste fino ad allora infeconde, al pari del matrimonio di Luigi XIII e Anna d'Austria, celebrato da più di vent'anni (il futuro Luigi XIV nascerà solo il 5 settembre 1638).

² Luigi de Bourbon (1604-1641), conte di Soissons, governatore del Delfinato e della Champagne; luogotenente generale, di lì a un paio di mesi riconquisterà Corbie; Enrico II (1588-1646), terzo principe di Condé, figlio postumo dell'ugonotto Enrico I, fu pari di Francia, governatore di Nancy e della Lorena dal 1635.

³ La pace di Vervins, stipulata il 2 maggio 1598 tra Filippo II e Enrico IV, aveva messo fine a 40 anni di ingerenza nella politica francese da parte del sovrano spagnolo, che aveva sostenuto attivamente potenti esponenti dell'aristocrazia in funzione antimonarchica; cfr. *Mon. Spagna*, cap. xxiv, *Della Francia*, p. 250 sgg.

10. Di più, li Spagnoli ottenerian senza contrasto la monarchia del mondo, reso l'Imperio già peculio eterno di lor monarchia; atterrarebben il papato, che può impedirla, facendo lor capellania, con levarli i beni temporali per forza e ippocrisia di riforma, come volea far Carlo V, e far tutti papi e card<inali> spagnoli; e tutti potentati, che già son loro tributarii, sarian schiavi; e posto freno a' protestanti e Olandesi, poi li soggettarian con forza e inganno: né lor valrebbe poi il mo diminuto e sprezzato aiuto di Francia, la qual pur, senza rimedio, saria attimorata e divisa, e il Re trattato da re titolare, come lo chiamavan gli anni passati. Ed estinguerebben li popoli, *praecipue* d'Italia, come fecero nel Mondo Novo, per poter tener i paesi soggettati senza sospetto di ribellione e per lor innata crudeltà e superbia; e si farà chiamar *Rex Regum*, come si vede stampato in molti libri spagnoli, anzi quasi Dio, avendo posto l'ambassador loro in Roma sotto l'armi del re «sine ipso factum est nihil»; e li Spagnoli dicon: «Si Dios non fuera Dios, el Rey d'España fuera Dios». E un predicator disse: «Nuestro Rey es pariente de Jesu Christo, siendo escrito: "Deus ab Austro veniet",¹ y para esto, come heredero suyo, se puede dicir *Rex Regum*».

Esamina del secondo motivo alla pace.

Discorso secondo, articolo primo

1. Quanto al secondo motivo, che può mover la Francia a far pace, perché non si confida vincere, io dico che, se ora non può, molto men potrà poi, quando cederà tante utilità a Spagnoli. *Item*, che non è vera questa diffidenza; e dico che può vincerli, ma che non conosce il suo potere e non vol conoscerlo, o trascura di conoscerlo.

2. *Probatum*: 1, la Francia ha più d'uomini; 2, più bellicosi; 3, più vettovaglia; 4, e più uomin naturale; 5, e più denari che la Spagna; 6, e più ingegno in eccesso. *Ergo* può vincerla.

3. Il primo è vero, perché Francia nutrisce 20 million d'uomini e la Spagna non ha tre: primo, perché le donne spagnole son assai sterili e le francese feconde; 2, perché Spagna facea antiquamente 10 million d'abitatori, ma poi che stesero l'imperio fuor di Spagna, mandano tante genti al Mondo Novo, in Fiandra, in Sicilia, in Italia, e di mille non tornano dieci, sì che il sangue loro è sgottato;² 3, perché non sanno spagnolizar il mondo, come li Romani lo romanizavano, ché, crescendo d'imperio, mancan di forza e di genti.

4. Che sien più bellicosi li Francesi è cosa nota *ab antiquo* e Giulio Cesare, che combatteo con tutte due nazioni, lo testifica. Né mai la Francia fu soggettata se non de se stessa, sendo divisa in regoli e fazioni, a tempo di Romani: nascon con li speroni e con la spada; li Spagnoli fur sempre schiavi fin al tempo nostro, per 4 mila anni, di Libii, di Tirii, di Cartaginesi, di Romani, di Vandali e di Goti, e poi di Maometani per 700 anni. *Item*, l'Imperio che hanno non fu acquistato con virtù e forza di loro, ma per sorte: han l'Imperio per elezione, la Spagna, Fiandra e Borgogna per matrimonio,³ Napoli

¹ Habac 3, 3.

² *sgottare* significa togliere l'acqua dalla sentina o in genere dal fondo della barca; qui starà a indicare che il sangue spagnolo è prosciugato.

³ Il matrimonio di Ferdinando II d'Aragona con Isabella di Castiglia (1469) aveva favorito la riunificazione del regno; per mancanza di eredi maschi, l'infanta Giovanna aveva poi sposato nel 1496 l'arciduca Filippo d'Asburgo, il cui padre, l'imperatore Massimiliano I, aveva sposato nel 1477 Maria di Borgogna, erede dei ducati di Fiandra e di Borgogna.

per adozione e Sicilia per tradizione, Milano per aggregazion dall'Imperio,¹ il Mondo Novo per invenzion de Cristoforo Colombo italiano; la qual fortuna, se fosse stato valor vero in Ispagna, l'averia fatta padrona di tutto il mondo.

5. Che ci sia pane e vino e carne in Francia più ch'in Spagna e Italia e Alemagna insieme è cosa nota, e li Spagnoli hanno il pane e lino, cannabo e tele e altre cose da Francia; però le monete di Spagna e l'oro del Mondo Novo non pernotta nel lor paese, ma subito passa in Francia; e non hanno agricoltori, né terra fertile, né artificii, perché questi officii facean li Mori e Giudei, li quali in quattro volte fur tutti cacciati di Spagna;² e resta la terra inculta, l'abitazioni rare e l'arti fallite e fame per tutto; più mangia Parigi in un dì che tutta Spagna in un mese.

6. Che li Francesi sian per natura più uniti è chiaro, perché l'imperio tutto loro è Francia, composta di provincie grossissime, tutti d'una lingua, d'un costume e abito e cielo e nazione. Ma l'imperio spagnolo costa d'Alemanii, Fiamenghi, Borgognoni, Italiani, Siciliani, varii di costumi e d'abiti, di cielo e di lingue; e perché l'unità vince e la varietà perde, deveria Francia esser in tutto superiore; dunque la sorte o l'ignoranza e inerzia repugna ecc.

7. Che ci sian più denari in Francia è chiaro, perché non si spende se non oro e pistole³ in Francia, ma non si trova in Spagna e Napoli se non rame e poco argento e men oro. *Item*, il re di Francia ha oggi 28 milioni di scudi l'anno e Spagna a pena dieci, perché le minere del Mondo Novo son esauste quasi, le rendite di Napoli e Sicilia son vendute a' Genovesi, e così di Milano e Fiandra; e si trova indebitata a' Genovesi d'84 million d'oro; e sempre cresce l'usura, e li popoli e tributi van mancando, perché Napoli facea cinque milioni e or a pena son doi; il Mondo Novo è spopolato tutto quasi, senza abitator naturali.

8. Chi ci sia più senno in Francia ch'in Spagna si vede dalle scienze divine e umane, e dagli autori loro, e dall'arti, che son più e migliori in Francia. *Item* dalle fabbriche, edifici e culto della terra, e armerie e arti di guerra e capitani proprii, e a Spagna strani.

*Esamina delle cagioni onde mover si ponno i Francesi a diffidar di poter vincere
contra Spagnoli per le quali inclinano alla pace.*

Discorso secondo, articolo secondo

Or la Francia non conosce questo suo potere, o non vol esaminarlo, o non ci pensa di volerlo sapere, per quattro cause. Primo: o perché si crede la fortuna di Spagna esser crescente. Secondo: o perché, dopo bandita la guerra, non ha prosperato come pensava. Terzo: o perché si trovano i popoli di Francia travagliati di tante nove imposizioni, che non ponno resistere e murmurano e si rebellano e s'arabbian contra

¹ Alfonso V il Magnanimo (1396 ca-1458), per estendere il dominio aragonese su Napoli, si fece adottare dalla regina Giovanna II d'Angiò. Ma alla morte di questa (1435) dovette superare molti contrasti da parte dei principi italiani prima di impadronirsi di Napoli (1442). Dopo il predominio francese, conclusosi con la battaglia di Pavia (1525), Milano era passata nell'orbita spagnola; nel 1546 Carlo V aveva investito del ducato direttamente il figlio, il futuro Filippo II.

² Allude ai numerosi provvedimenti di espulsione nei confronti di Ebrei e *moriscos* (musulmani costretti alla conversione), in seguito ai quali restarono spopolate e prive di agricoltori e lavoratori intere regioni della Spagna.

³ Le *pistole* erano monete d'oro, inizialmente coniate in Spagna come doppi scudi (*dobloni*), e quindi diffuse anche in Francia con il nome di *luigi d'oro*.

il Card<inale> e ministri del reggio tesoro, come inventori di queste gabelle per lor interesse. Quarto: o perché si crede che l'Italiani, ch'a Spagna donano armi e denari e soldati, amano più li Spagnoli che la propria libertà e, non cessando essi d'aiutarli né l'Imperio di mantenerli, non ponno essi Francesi contendere con li Spagnoli senza ch'il Turco o un altro, come re di Svecia, assalti la lor monarchia.

2. La prima è falsa, perché, come la monarchia di Spagna subito è cresciuta in 100 anni più che l'altre in 500, così ha da finir presto, come li torrenti e le zucche.¹

Secondo: *item*, le conionzion magne si fan nel primo trigono, contrarie al quarto, in cui essi cominciaro.² Arbace per questo astrologismo fece guerra contra Sardanapalo, ultimo monarca d'Assirii, e in due battaglie fu vinto e nella terza vincitore, perché ebbe fiducia e pazienza,³ il che manca a' Francesi.

Terzo: *item* (Isaiae 30: «onus iumentorum Austri»), si romperà com'una lancia sopra cui cada una muraglia, per la superbia.⁴

Quarto: *item*, han tutti li vizii de' regni mancanti e non le virtù delli crescenti, cioè l'iniustizia, la superbia immensa, la crudeltà, l'ignoranza di spagnolizar le nazioni e di tesorizzare. Onde, crescendo l'imperio, mancano di genti o di forze, e per questo spopolano i paesi soggetti e la stessa Spagna: e se Genua li manca a dar denari e per due anni il mare impedisce le flotte dell'India, son perduti. Tanto più che li pagamenti fiscali di regni loro son venuti tutti in man di Genuesi per li debiti e usura.

Quinto: *item*, perché son ingrati e odiano i benefattori loro, invidiandoli che abbian potuto far lor bene; onde intossicarono Giovanni d'Austria, il duca di Parma, Marc'Antonio Colonna, il marchese Spinola,⁵ uccisero Valdestain,⁶ vituperarono con carceri il Colombo, con infamia li Caraffi, li Pignatelli, li Spinelli e 'l Campanella, che scrisse tanto per loro.⁷

Sesto: perché son venuti in odio di tutte nazioni, e più di principi, per la superbia; trattano il papa da capellano, l'assediaro, saccheggiarono Roma, lo costrinsero a ciò ch'han voluto, e 'l minacciano di peggio; e un confessò in Roma a tempo di

¹ Cfr. *Mon. Francia*, VII, 10, p. 460 sg.

² Dopo circa 200 anni in cui le *congiunzioni magne*, vale a dire l'incontro di Saturno e di Giove, avevano avuto luogo nel trigono acqueo (Cancro, Scorpione, Pesci), a partire dal 1603 erano tornate a verificarsi nel trigono dei segni di fuoco (Ariete, Leone, Sagittario), lo stesso che aveva favorito l'avvento di Cristo e l'impero di Carlo Magno. Tale aspetto celeste, che negli scritti filoispanici era stato interpretato come favorevole all'espansione della monarchia spagnola, in quelli più tardi viene ritenuto favorevole alla Francia: cfr. *Mon. Francia*, V, p. 399.

³ La vicenda dello scontro fra Arbace, governatore della Media, e il sovrano assiro Assurbanipal (Sardanapalo) è narrata in Diodoro Siculo, *Bibl. historica*, II, 8.

⁴ C. riferisce agli Spagnoli i versetti di Is 30, 6.14, in cui si predice che, all'espansione e all'arricchimento, seguirà un crollo rovinoso; la *lancia* è un piccolo orcio di terracotta.

⁵ Anche in altri luoghi C. esprime i sospetti della morte per veleno di questi illustri uomini d'arme: Giovanni d'Austria (1547-1578), figlio naturale di Carlo V, il vincitore di Lepanto, dal 1576 governatore dei Paesi Bassi; Alessandro Farnese (1545-1592), duca di Parma, che, dopo aver combattuto a Lepanto e nelle Fiandre, morì ad Arras; don Marcantonio Colonna (1535-1585), grande ammiraglio della flotta pontificia a Lepanto, viceré di Napoli e di Sicilia; il marchese Ambrogio Spinola (1569-1630), al servizio di Spagna nelle Fiandre e quindi durante la guerra per la successione di Mantova e del Monferrato.

⁶ Albrecht von Wallenstein (1583-1634), generale imperiale nella guerra dei Trent'anni, che, sospettato di tradimento, fu ucciso il 25 febbraio 1634 con il tacito consenso dell'imperatore.

⁷ Fra gli altri perseguitati dalla Spagna C. annovera anche se stesso.

Clemente VIII aver intossicato tre papi per loro; e li potentati trattan da servi loro e di Vostra Signoria; e in libri stampati si vede scritto: «Philippus rex regum», e in Roma un suo ambassador pose nelle armi di Spagna «sine ipso factum est nihil». Li popoli poi son diminuti e angariati in modo che più braman la ruina loro che la vita propria.

Settimo: han perduto il pretesto del regnare, ch'è la religione; son disubedienti e ingiuriosi alla Chiesa; puzzano d'ateismo; introdusser l'eresia di Lutero per bassar il papato; dominan sul clero e fingon defenderlo.

Ottavo: perché questa monarchia è cominciata e cresciuta con le forze d'altri e non proprie, e per matrimonii ed elezione e donazione hanno acquistato quanto tengono, come sopra s'è detto; dunque, togliendo loro le forze strane, che son l'Italiani, male contenti, caderanno subito, né può durare chi in altri ha la propria salute e non in sé. Si vede che li capitani, l'arme, le galere, l'ingegneri son italici, e così li soldati, e parte alemani, e di 30 mila a pena li 5 mila sono spagnoli.

Nono: di più, questa è una monarchia divisa in tre capi, in più membra e senza busto proprio.¹ Perché Genua unisce Napoli e Spagna e Milano; e la Valtellina tutti questi paesi con Fiandra e Alemagna e Borgogna.. Or, tolto a loro questo aliemo corpo, cadeno le membra dissunte.

Decimo: si vede manifesta loro diminuzione, perché per lor mali portamenti s'è ribellata Olanda, che con 3000 navi ch'ha e col maritimo valore loro poteva acquistar tutto il Mondo Novo, e poi per sequela li venì il Vecchio. E di più, confessando la propria fiacchezza, concedettero all'Olandesi la navigazione al Mondo Novo e alle Indie, dove han perduto i Spagnoli per ciò Ormus, gran sostegno di lor navigazioni e imprese d'Oriente,² e molte fortezze e isole intorno all'Asia e Africa, e di più il Brasil; talché la fortuna loro mancante si mostra da chi perdettero l'Olanda e l'armata ch'andava a prender Inghilterra, e pon ben dire: «Potius aliorum imbecillitate quam nostra virtute stamus».³

3. La seconda causa, che fa li Francesi disconoscer la propria forza sopra Spagnoli, è falsa, perché, dopo bandita la guerra a loro, non è advenuta l'infelicità all'arme di Francia per il valor di Spagnoli, ma per li tradimenti di confederati, qual fu Sassonia e Brandebourg, e più Olanda. Si vede che intraro in Belgio i Francesi con una vittoria segnalata, l'anno passato, di 113 standardi; e se volean persequir la vittoria, col nome di liberatori e vincitori subito pigliavano Namur, Cambray e quanto ci è di loro in Fiandra. Onde sequia poi la vittoria sopra l'Imperio e l'Italia. Ma per voler unirsi con Olandesi sotto il principe d'Orange,⁴ nemico capitale ed emolo di ministri francesi, timido che dopo la vittoria non pigliassero a lui Orange e tenessero per sé la Fiandra, fur disfatti di vergogna, con non combattere, e di fame e di poltronaria, e posti in odio e disprezzo a' Fiamenghi per le scelariggini commesse

¹ Nella *Mon. Francia*, p. 509 sg., C. insiste su questa immagine della monarchia spagnola paragonata al triplice mostro mitologico Gerione.

² Ormuz, isola e porto nel Golfo Persico, occupata dai Portoghesi nel 1506 e importantissimo emporio dei commerci fra l'Europa e l'India, era stata conquistata nel 1622 dal sovrano persiano Abbas il Grande, con l'appoggio delle forze inglesi; dal 1624 gli Olandesi si erano impadroniti di importanti città e territori del Brasile.

³ Cfr. CICERONE, *De officiis*, II, 21, 75: «[...] ut imbecillitate aliorum, non nostra virtute valeamus».

⁴ Federico Enrico (1584-1647), principe d'Orange dal 1625.

in Tallemont a nome di Francesi;¹ e fu dato tempo all'imperatore di mandar aiuto; e in ciò la fortuna di Spagna s'è scoperta nel tradimento del principe: non valore né arte loro. E in tali casi sempre confortava i suoi G<iulio> Cesare e l'impiva di maggiore speranza, dicendo che le vittorie sue venian dal valore e la perdita sua fu per fortuna, non per valor del nemico.² *Item* le perdite³ di Lotaringia e di Picardia fur per mal ordine e negligenza di Francesi, non per virtù di Spagna; la perdita di Capella, di Castellet e di Corbia per tradimento di governatori e mal talento di soldati e popoli di Francia, e per intelligenza di Spagnoli con li traditori e insidiatori della corona, come s'è visto l'arme francese in Italia non fecero progresso non per virtù di Spagnoli, ma per sottoporsi al duca di Savoia, che non ha gusto che vinca la Francia né Spagna, stando egli in mezzo e dubitando diventar preda del vincitore; e questa è scola antiqua di Savoia e va da padre a figlio: servir in palese all'uno e in secreto all'altro e guadagnare stipendii d'ambidoi;⁴ e se ben del presente Duca, cognato del Re, ciò non si crede, pur dicon per vero che lui non ha voluto trincerare e guardar il luoco per dove passa l'aiuto dal Genovesato a Milano; né con tutte le forze sue e di confederati e del duca di Crequi e di Roano insieme assaltar Milano, che l'aspettava, massime dopo la vittoria⁵ della Bufalaria, né s'unio all'assedio di Valenza al principio per dar tempo a' Spagnoli di presidiarla; e altre cose si dicono.⁶ Almeno l'esercito che si pose all'assedio di Dola, se fosse andato in Italia, come dicea Crequi, el duca di Parma averia senza dubbio preso in un subito lo stato di Milano, perch'avea tanti soldati sicuri, che non bisognavan questi dubbiosi di Savoia. Non fu dunque valor di Spagnoli; ma il non voler sapere vincere di Francesi fa che dividon le forze loro in sette eserciti, in maniera che non son atti alcun di loro a far un'impresa. Certo bastaran duoi o tre: un in Alsazia e un in Italia, oltre li galeoni. L'impresa di Dola pur fu vana per l'error di Francesi,⁷ chi non avean polvere o animo di espugnarla, ma prenderla a man salva ecc.

4. Al terzo dico: è vero che li popoli si lamentano gravemente e si metteno in campagna e non combattendo per il re per due cose:

Primo: perché non son avvezzi a tante gabelle, né sanno ch'in Italia e Spagna ci n'è più alle sei doppie; bisogna legger a costoro il libro intitolato *Lamentatio*

¹ Il sovrano olandese aveva consentito all'assedio della piazzaforte di Tirlémont, a cui aveva fatto seguito un saccheggio che aveva suscitato l'indignazione dei Paesi Bassi spagnoli

² Cfr. CESARE, *De bello civili*, III, 78.

³ Correggo con *perdite* il *prede* del dattiloscritto.

⁴ L'ambigua politica del duca Vittorio Amedeo I di Savoia viene denunciata nell'allocuzione a lui diretta, con l'esortazione ad abbandonarla con decisione: cfr. FIRPO, *Ultimi scritti politici*, cit., p. 796; è detto cognato del re di Spagna in quanto Filippo IV aveva sposato Isabella, sorella di sua moglie Maria Cristina, entrambe figlie di Enrico IV.

⁵ Correggo con *vittoria* il *volta* del dattiloscritto.

⁶ Odoardo Farnese (1612-1646), duca di Parma e Piacenza, e il maresciallo francese Charles de Créquy (1578-1638) avevano cinto d'assedio Valenza nell'autunno 1635, ma lo dovettero abbandonare dopo quattro settimane. Henri II duca di Rohan (m. 1638), dopo avere sostenuto per anni con le armi la causa ugonotta, si era riconciliato con il re e si era messo alla testa di una spedizione in Valtellina, crocevia essenziale per le comunicazioni tra i possedimenti spagnoli e quelli austriaci.

⁷ Nel 1636 il principe di Condé aveva guidato una spedizione nella Franca Contea, ponendo un vano assedio a Dôle.

regni Neapolitani e quel che fu scritto l'anno passato per difesa del Re e del Cardinale.¹

Secondo: perché non vedeno frutto delli tributi che donano, non si piglia Milano, né Fiandra, né Dola; e li soldati si lamentan delle paghe, e li governatori delle fortezze, per scaricarsi delle tradizioni² fingon che non han polvere né munizioni, e pensano che tutti questi denari vanno ad arricchir li ministri.

Rimedio sarebbe far assai carezze apparenti al Parlamento; e alli popoli levar via tutti li tributi novi, lasciando solo quelli d'Enrico IV, e obligar tutte popolazioni, che son quasi 30 mila, che d'ogni cento uomini diano al re dui, li più valorosi del numero, per soldati, e li paghino essi popoli a tempo di guerra; e così il re averà ottimi soldati e assai più che cento mila continuamente, disciplinati, pagati con gusto di popoli e con terror eterno di nemici, e più che non ha adesso con tanti tributi, e senza infamia e sospetto di ministri.

<5>. Il quarto motivo è falsissimo, perché l'Italiani sono stati lungo tempo padroni del mondo e a tutte nazioni dominaro. Onde con dolor e vergogna, per forza, comportano che li Spagnoli, chi fur *ab aeterno* schiavi di Libii, Tirii, Cartaginesi, Romani, Vandali, Goti e Mori, oggi comandino a l'Italia con tanta superbia che la chiamano schiava loro, e li potentati di quella trattano da servi con titolo di Vostra Mercé, anzi chiamano l'Italiani barbari, e spesso l'ho inteso di bocca loro; e un che sia puro italiano, con stomaco³ li dicenno 'italianazzo'; e chi ha padre spagnolo e madre italiana non può esser soldato nelle fortezze, né piazze aver, se non di scopatore o alguazil;⁴ ma poi nelle guerre donano il primo luoco dove ci è pericolo a l'Italiani, e li lascian tutti morir per conservar un solo spagnolo, e poi la vittoria attribuiscono a se stessi, guadagnata con la morte d'Italiani; e li remunerano con carceri, tossico, infamia e povertà, com'è noto a tutti, e li fan per forza andar alla guerra certi a morire.

Secondo: lascio dir del regno di Napoli e di Sicilia, danneggiati nell'onore, nella vita, chi son scemati a numero d'uno per cento ch'erano, e più nella robba, che per aver solamente la testa paga 20 scudi l'anno chi non ha domicilio, né podere, e vive sol con le braccia sue, onde l'appellan bracciale;⁵ e delli beni chi hanno gli altri pagano più che non è la rendita, perché eran sei million d'uomini e or, venuti a dui, pagan per sei; le terre son desolate omai, l'industrie perdute, perché d'una libra di seta chi fanno e vendon 15 iulii,⁶ ne pagan al re undici di gabelle, e così del grano e vettovaglie; e ogni anno crescono le gabelle e donativi, e ogni mese quasi imponea di più 2 iulii per foco. Lascio le dohane crudeli, precipue quella di Foggia, dove il Re vende le terre altrui,

¹ C. ricorda uno scritto così intitolato anche nella *Comparsa regia* (cfr. *infra*, p. 211, nota 3), dicendo che conteneva le proteste dei sudditi del regno di Napoli contro la violenza e lo sfruttamento da parte del governo spagnolo: cfr. *Mon. Francia*, p. 520 sg. Segnalo che nella Bibl. Mazarine di Parigi è conservato un ms., segn. 2113, intitolato *Passio regni neapolitani* che risale al 1620 e si configura come un violento *pamphlet* contro il governo del duca d'Ossuna. Con il rinvio a quanto scritto nell'anno precedente in difesa del re e di Richelieu, C. allude probabilmente ai propri *Documenta ad Gallorum nationem* del 1635 (in *Opuscoli*, pp. 57-103).

² *tradizioni*: tradimenti.

³ *con stomaco*: con disprezzo, con disgusto.

⁴ Era detto *alguazil* un ufficiale giudiziario di grado inferiore.

⁵ *bracciale* equivale a *bracciante*.

⁶ Il *giulio* era una moneta pontificia d'argento, che deve il nome a Giulio II.

vere e finte, per pascoli, e poi le rivende a' padroni per ingrassate a seminare;¹ la giustizia perversa contra chi non ha denari e delusa per chi n'ha; li sospetti di lesa maestà calunniosi; le confiscazioni; il darli in preda a' Genuesi ecc. altrove dette.² Vegnamo a' potentati.

Terzo: Genua, che più di tutti par divota a Spagna e mantiene con denari e con l'unione la monarchia loro, è già stanca di darli denari, perché l'ha imprestato fin mo 84 million d'oro, e sempre son al medesimo. E 'l Re per l'usure loro dà li fiscali del regno di Napoli e Sicilia;³ essi, con difficoltà e con bestemmie di popoli e con spogliarli di tutti beni stabili, l'esiggonno e tirano l'odio di Spagnoli in sé; e già disperati d'averne il capitale,⁴ han fatto consulta di non prestar più, perché son anche trattati da schiavi e publicani; han fatto legge che li Spagnoli non entrin in Genua con armi e chi ha feudi nelli regni di Spagna non abbia voce in senato. E che il marchese Santa Croce,⁵ chi comandò alle galere di Genua, come general del mare, che cedesser il luoco a quelle di Malta, non possa intrar nello stato de Genua e sia privato della figliolanza di San Giorgi; e stanno per queste e altre cose arrabiati, massime perché ogni poco lor son tolti li denari da' Banchi di Napoli; e se vonno lamentarsi, stanno in pericolo di perder 1200 castelli e città, ch'han in feudo nel regno di Napoli, e li arrendamenti⁶ e gabelle per li crediti a' Spagnoli; or vedi mo se, proponendo a loro il re di Francia darli Sardegna per li 84 milioni e farli sicuri li stati di Napoli, se corrarian come cervi all'acqua con li Francesi a pigliar Milano e Napoli. E solo con non dar il passo ponno disfar questa monarchia mostruosa, come mostran già desiarlo per le cause predette; e già han dato il passo alli soldati di Parma e di Francia (cosa insolita) per principio e occasioni di questo effetto.

Quarto: li Veneziani ben sanno che, quando casa d'Austria ha pace, subito move la guerra sul Friuli per experientia perpetua; e perciò tengon Trieste intra Istria e Friuli, fortezza inespugnabile, come freno tra i denti di Venezia, e per dui million d'oro non l'han voluto dar mai. E di più, pretenden che Bergamo e Brescia e Verona sian città de l'Imperio, e che l'imperatore, potente fatto con questa pace, subito cercherà ritorle a loro e darle a Spagna, come ha fatto di Milano e volea far di Mantua subito che vinse in Germania il re di Dania ed ebbe pace da' provenienti,⁷ com'adesso ha da tutti principi,

¹ Nel 1447, sotto Alfonso I d'Aragona, Foggia era diventata la sede della dogana reale per la tassazione delle greggi e il commercio della lana. C. la ricorda anche in altri testi (vedi *Mon. Francia*, VII, 8, p. 456) come un esempio della rapacità spagnola, in quanto il sovrano vendeva ai pastori abruzzesi i campi degli agricoltori per poi rivenderli a un prezzo maggiorato per il fatto che i terreni erano stati concimati dalle pecore.

² Per un'ampia e vibrante allocuzione indirizzata a Genova, cfr. FIRPO, *Ultimi scritti politici*, pp. 780-788.

³ Il re di Spagna aveva ceduto ai banchieri genovesi, con i quali era pesantemente indebitato, la riscossione di lucrose gabelle del regno,

⁴ L'inflessibile riscossione delle esazioni fiscali attirava l'odio popolare sui Genovesi, che da parte loro avevano perso ogni speranza di recuperare i capitali prestati.

⁵ Possibile allusione all'ammiraglio spagnolo Alvaro de Bazan di Santa Cruz, che aveva preso parte alla battaglia di Lepanto e ad altre spedizioni marittime, compresa quella per liberare Malta dall'assedio da parte dei Turchi nel 1554. Un suo omonimo nipote (m. 1647) fu governatore di Milano nel 1630-31.

⁶ *arrendamenti*: imposte indirette sui consumi.

⁷ Cristiano IV (1577-1648), re di Danimarca e di Norvegia, era entrato nella guerra dei

scacciati già li Svetesi e fatto il figlio re di Romani;¹ e per questo seminan discordia tra il papa e Venezia, perché non abbia chi l'aiuti. Fatta la pace, dunque, non è da stimar che Venezia la prudente non desideri cacciar d'Italia li Spagnoli.

Quinto: il Gran Duca ancora è di ciò avidissimo, perché, mentre stanno in Italia, lui è vassallo di Spagnoli e paga quattro mila uomini in ogni guerra italiana a' Spagnoli, li quali, di più, tengon esso Gran Duca, come un lupo l'agnello, sotto l'onghie: una onghia tengono in Orbitello, una in monte Argentaro, una in porto Longone, una in porto Ercole, una in porto Talamone intra Toscana.² Talché non ha devorato questo agnello perché non ebbe tempo. Ma, fatta questa pace, lui resta certa preda: ergo, non sendo cieco, non può amare Spagnoli.

Sesto: il duca di Parma ha fatto un manifesto, dove dichiara l'odio giusto e 'l generoso sdegno ch'ha contra Spagnoli; e le cause son note, e però venne a Francia.³

Settimo: il duca di Mantua sempre bramò questo, e però il duca Vincenzo ordì la congiura con Enrico IV re di Francia, con Savoia e col papa;⁴ dopo, il presente duca fu ingiustamente d'Austriaci spogliato dello stato per darlo a Spagna, con tanta voglia che non curaro disertar l'Imperio e metterlo in preda di protestanti e di Suecia, per mandar la milizia vittoriosa contra eretici a combater contra cattolici per aver Mantua; e perirono in Italia tre million d'uomini per questa guerra e con peste e fame introdutta.⁵

Ottavo: del duca di Modena non parlo, perché questo è fiacco;⁶ e per aver Correggio da' Spagnoli, fu imbrigliato, come il signore di Monaco, da li Spagnoli per presidio ricevuti,⁷ e lui resta signore di titolo e schiavo di fatto a metter la vita e robbia per Spagna e trader l'Italia e li parenti; ma quando vedesse gli altri risoluti, cerchieria anche liberarsi.

Nono: Lucca anche ha Pontremoli per briglia in man di Spagna e obbligo di servirlo nelle guerre; e per liberarsi dalla paura del Granduca, s'è fatta schiava di Spagna con peggior condizioni, e aspetta liberatore.

Trent'anni contro gli imperiali, ma aveva dovuto firmare la pace di Lubecca (29 maggio 1629).

¹ L'imperatore Ferdinando II riuscirà ad ottenere che il figlio Ferdinando III venisse eletto re dei Romani al cadere del 1636.

² C. elenca le potenti fortificazioni lungo le coste tirreniche e nell'isola d'Elba (Porto Ercole e Talamone, Porto Longone, Orbetello) che facevano parte dello Stato dei Presidi, che Filippo II aveva riservato alla propria corona fin dal 1555; cfr. l'allocuzione al granduca Ferdinando II in FIRPO, *Ultimi scritti politici*, cit., pp. 797-801.

³ Odoardo Farnese nel 1633 si era alleato con la Francia in funzione antispagnola; dopo l'occupazione di Piacenza da parte degli Spagnoli e la sconfitta subita da parte di Francesco I d'Este (cfr. *infra*, nota 6) si era rifugiato in Francia.

⁴ Vincenzo I Gonzaga, duca di Mantova e Monferrato (1587-1612), aveva stretto un'alleanza con Enrico IV, resa vana dall'assassinio del sovrano nel 1610.

⁵ Dopo la pace di Lubecca con la Danimarca, le truppe imperiali nel settembre 1629 erano scese in Italia per impedire che Mantova, dopo la morte di Vincenzo II Gonzaga, andasse a Carlo I di Gonzaga-Nevers, vassallo del re di Francia. Dopo mesi d'assedio, la città capitò il 18 luglio 1630, subendo un orrendo saccheggio.

⁶ Francesco I d'Este (1610-1638), duca di Modena e Reggio, nel 1635 era stato nominato principe di Correggio, dove gli Spagnoli avevano posto un presidio nel 1603.

⁷ In seguito ad accordi fra il principe reggente Federico Landi di Valdetaro e il governatore di Milano, nel 1605 fu introdotto a Monaco un presidio spagnolo.

Decimo: resta il papa, a cui il re di Spagna tiene Napoli e Sicilia con la monarchia sopra il clero *contra ius et fas* e ch'ha cercato più volte torgli Roma, e a tempo di Clemente VII la saccheggiò, s'insignorì di quella e tenne il papa assediato sette mesi;¹ e pensava, secondo la dottrina di Lutero eresiarca, ch'il clero non deve tenere beni temporali, farsi padron di Roma e del patrimonio di San Pietro; e per questo Carlo V non solo non occise Lutero nella dieta d'Agosta, come fece Sigismondo di Giovanni Us in Constanza,² né lo mandò in esilio, né pose in carcere come facean l'imperator antichi, ma, di più, li donò licenza di predicare e alli principi d'Alemagna di viver secondo la dottrina di Lutero per *Interim*³ e che si usurpassero i beni di vescovati, di conventi, monasteri, ospitali, e ch'ogni principe vivesse a suo modo, perché lasciassero che lui anche si impadronisse di Roma e de' beni del papato. E certo se Francia sequia questo decreto di Carlo V, saria il papa un vescovotto e li Spagnoli signori d'Italia. Di tutto questo si ricordano i papi, e però è pazzia credere che essi sian dalla parte di Spagna, se non per paura e nell'estrinseco. E 'l re di Francia deveria lasciar al papa la collazion di beneficii lorenese, come l'avea a tempo del Duca, per tenerlo di sua parte, il che troppo l'importa: ma non l'importa punto che sia di questo o d'altro clerico il beneficio, mentre non intra al fisco.

Undecimo: Or mi direte: – Perché dunque l'Italiani non s'accordano con Francia a scacciar li Spagnoli, nemici communi? – Respondo per due cose: prima, perché dubitan che li Francesi non sequitan l'impresa, moveno li rumori e poi lascian li confederati in man di Spagnoli, come s'è visto nella guerra contra Genua,⁴ che abbandonaro l'impresa nel meglio, e in quella del Tronto, e in quella di Lutrech, e in quella del Gargigliano. Al principio son impetuosi, audaci e vinceno, e poi, troppo confidenti nella bravura, trascuran l'impresa e s'afflosciano; e però nulla impresa han finito e ognun dubita di lor mutabilità. Ma se facessero da dovero costantemente, serian tutti con loro: vedi, adesso mandan a pigliar Milano con poca gente, non sufficiente all'impresa, e potean mandar quei chi occuparo in Dola, e averian vinto tutto e subito, secondo li pregava il duca di Parma.⁵ Di più, dopo la vittoria nella Bufalara, si ritiraro e, potendo pigliar Milano, s'arretraro e lasciaro il frutto della vittoria; e sempre incorreno ancor nelli pericoli antivisti. Chi non sa ch'il principe d'Orange è nemico del cardinale Duca e della gloria di Francia e ch'aspira a farsi re d'Olanda, e però non vol vincere con li Francesi, ma solo, né spegner li Spagnoli avanti chi s'assicura dell'evento e di restar sicuro nella signoria? *Item*, chi non sa che Savoia non vol la vittoria di Francesi né de' Spagnoli, perché poi non resti egli preda del vincitore? ⁶ E certo sempre l'antiqui

¹ Allude al sacco di Roma del 1527 e alla prigionia di papa Clemente VII in Castel Sant'Angelo dai primi di maggio ai primi di dicembre.

² Sigismondo di Lussemburgo (1366-1437), dopo avere concesso un salvacondotto al teologo e riformatore boemo Jan Hus perché prendesse parte al Concilio di Costanza, l'aveva fatto catturare e bruciare vivo il 6 luglio 1415.

³ L'*Interim* è l'accordo temporaneo in 26 articoli raggiunto, nel maggio 1548, tra l'imperatore Carlo V e i protestanti; il documento in verità scontentò le parti in causa e rimase inefficace.

⁴ Nel 1625-26 Carlo Emanuele di Savoia aveva attaccato Genova con l'appoggio di truppe francesi al comando di François de Bonne, duca di Lesdiguières (1543-1626), che nel 1622, abiurato il protestantesimo, era diventato connestabile di Francia ed era diventato un alleato del Savoia per una comune politica antispannola.

⁵ Vedi *supra*, p. 203, nota 6.

⁶ Vedi *supra*, p. 203, nota 4.

suoi serviro in secreto a Spagna e in palese a' Francesi, *et e converso*, e piglian denari dall'uno e dall'altro, e gustan di gabbar l'uno e l'altro; e però dovea il duca di Crequi aver tanti soldati quanti bastan a vincere senza Savoia.

La seconda cosa, perché l'Italiani non s'accordano con i Francesi, è perché pensan cader della padella alle brage, cioè che, sfuggendo la tirannide di Spagna, saran più tiranneggiati poi da' Francesi, chi son più potenti e più insolenti, e benché faccian men male che i Spagnoli, paiono far più, perché loro manca l'astuzia e la destrezza.

Li remedii.

Discorso terzo

1. Se dunque re di Francia mettesse le genti che donò al Crequi e al Condé insieme, con risoluzione di vincere, e facesse patto con l'Italiani di liberarli da Spagna e dar Napoli e Sicilia al papa, Sardegna a' Genovesi, la Ghiradada a' Veneziani, Monferato a Savoia con titolo <di> Re di Monti, Milano a Mantua, Tortona fin ad Alessandria a Parma, al Gran Duca quel ch'è suo e a tutti qualche cosa, e per sé tener Savoia, Avignone, Nivers in cambio, e la sicurtà di non aver l'inimico in Italia, o comunque si potrebbe accordar; certo tutti s'accorderiano a scacciarli, e però dovea porre nelli stendardi suoi il titolo *Libertas Italiae*, cosa che rimoveria i popoli dall'inganno e li farebbe correr a ricever li Francesi; dunque molto importante, se ben par bagattella, perché le promesse fatte a principi non son credute né sapute senza questa apparenza.¹ E la forza sta in man di popoli, la guida in man di principi; li quali, sendo dubbiosi, piglierebben resoluzion dall'ardor di popoli scommossi con queste arti, ma certo li Francesi trascurano ogni cosa al tempo ch'importa esser diligenti, però non è vera la scusa sopra scritta, i veri modi di pigliar l'Italia in altro luogo descritti² e come per mare e per terra subito è presa, se ecc.

2. Non sendo vere, dunque, le ragioni per le quali vogliono far la pace, e verissime quelle per le quali non se deve fare, deverà mostrar di volerla il Re, ma non farla, se non restando in sua man quel che possede, e 'l matrimonio di Monsù, onde pende la sterilità nel sangue regio (ruina certa dello Stato), sia disfatto.³

3. Alla Francia (dicon molti scrittori) più è giovevole la guerra esterna che la pace, perché con la pace subito comincia l'interna e la divisione e ruina di questo reame e di suoi ministri maggiori; e questo fu dato per legge agli Ebrei in Iosue e per consulta a' Romani da Nasica.⁴

4. Di più, da l'infelicità de le guerre presenti si può servire Francia ad accordar le nazioni contra la Spagna, perché tutte conoscon che Spagna aspira farle schiave e che sola Francia può reprimer il corso di lor fortuna; or dunque, vedendo ch'ella cede, tanto l'Italiani quanto l'Alemanì aspettan d'esser disfatti e li primi quasi divorati, perché come ad eretici nissun darebbe aiuto, anzi l'impresa sarebbe approbata dal papa

¹ Anche nella parte conclusiva della *Mon. Francia*, xii, p. 586, C. insiste sull'opportunità di apporre sulle bandiere dei battaglioni francesi delle scritte che inneggino alla libertà d'Italia ed ecclesiastica, e smascherino il mendacio, la superbia e la tirannide degli Spagnoli, «perché queste cose moveno assai li popoli, e li fan correr con furia ad abbracciar la loro libertà»; *bagattella* sta per cosa irrilevante, di scarsa importanza.

² Cfr. *supra*, p. 195, nota 1.

³ Cfr. *supra*, p. 198, nota 1.

⁴ Publio Cornelio Scipione Nasica, cugino dell'Africano, console dal 162 al 155, si era opposto alla distruzione di Cartagine sostenuta da Catone.

e dall'Italiani, tanto che tutti s'accordarebbero, e più se la Francia cadesse in man di Spagnoli o in divisione di principati; per il qual rispetto il Gran Duca e Veneziani e 'l papa aiutaro Enrico IV a farsi re, e questo rispetto più vale al presente; è pazzia pensare che li novi beneficii di Sassonia e de Brandebourg cancellino dall'animo degli Austriaci i maleficii passati. Anzi, vorranno estinguere questi potentati, perché più non possan ribellare né chiamar altri contra l'Imperio; e così gli altri.

5. Anzi, per diversiva il re di Francia deveria mostrar di voler accordarsi contro loro con li Spagnoli, come fu nella lega di Cambray,¹ con patto di sottomettere li protestanti e Olandesi a Spagna, e Savoia e Genua a Francia, o con altre condizioni, e di lasciar in preda loro le rendite del papato, come volea far Carlo V; e così vedresti che tutte queste nazioni si giuntarebbero insieme contra Spagna e Francia; e allora, pregata, Francia si collegarebbe con loro; e quelli, li quali finora aiutaro a Spagna per interesse e paura di Spagnoli, perché eran assicurati che Francia mai non lascerà d'aiutarli, quando Spagna volesse divorarli, perderian questa falsa credenza e l'arte e simulazione con chi si mantengono.

6. Di più, io dico che questa disavventura sarebbe gran ventura per unir le nazioni attimorate dalla violenza di Spagna, se li Francesi volesser sapere servirsine con mandar ambascadori secreti e quelle orazioni che si son fatte per sforzarle a commoversi unitamente contra l'imminente certissima ruina loro;² e mostrar che, non facendosi questa unione, si unirebbe Francia con Spagna a danno loro.

7. Di più, s'el re non vol pace e restar buono col papa e altri cattolici, e li Spagnoli male, scoprendo la loro ipocrisia, proponga che si faccia pace, con patto che si uniscan Francia e Spagna e li cattolici contra Olandesi ed eretici d'Alemagna e contra Turchi, perché li Spagnoli non volranno; e, volendo, si ribellarian da loro i protestanti e farian lega con Inglesi e Olandesi contra Austriaci.

De remediis.

Discorso quarto

1. Di più, io dico che solo Francia bastarebbe a disfar questa monarchia, quando volesse riconoscer la sua possanza e le cagioni estinguere chi la fanno trascurare. Ma la diffidenza irrazionale la fa impotente. Peggio stavan li Spagnoli l'anno passato, e pur ecc.

2. S'è detto sopra che la Francia ha venti million d'uomini e può tener sempre in ordine 50 milla combattenti, gente bellicosa, e Spagna sola non può far 8 mila. *Item*, che Francia ha esatto 27 million di scudi l'anno passato e ha più pane, vino e carne e commodità che non ha Italia e Spagna, e le sue genti tutte d'un cielo, d'una lingua, d'un costume, d'uno abito e d'un andamento; e la Spagna e Italia non fan tanto tesoro, ma sempre debito e si moion di fame, non hanno agricoltori, né artificieri, perché questi officii facean li Moreschi e Giudei scacciati già da Spagna, e la soldatesca loro è composita di pochi Spagnoli, d'Aleman, Borgognoni, Fiamenghi e Italiani, varii di cielo, di lingua, d'abiti e di costumi. Dunque il diffidar di Francesi nasce dell'impazienza e sconoscenza del proprio potere.

¹ Alla Lega di Cambrai del 1508, diretta contro Venezia e che aveva di mira la spartizione dei suoi territori, promossa da Giulio II, avevano aderito il re di Francia, l'imperatore, il re di Napoli e il duca di Ferrara.

² Cfr. p. 195, nota 1.

3. Or la causa perché son padroni di tante nazioni e ci ponno far guerra li Spagnoli (oltra la fortuna che lor ha dato l'Imperio, l'Italia e la Fiandra e Mondo Nuovo, *ut sopra detta*) è lo trovarsi Francia divisa di religione, di voluntati, mal contenta del governo presente e vinta da Spagna in tre cose: in diligenza, pazienza e obediencia, li Francesi sendo trascurati, impazienti e dissobedienti e sconoscenti del proprio vantaggio.

4. Dal che si vede che val più una virtù di queste che tutti li tesori e arme e ingegno grande di chi non l'ha.

5. La dissobediencia nasce dalla natura libera e sanguigna, e dall'abuso del Francese, e dal mal animo ch'hanno contra chi governa, perch'ognun vorrebbe esser il mastro.

6. Queste occasioni subito si ponno levare con la disciplina e con l'amore, perché il Francese si move più dall'amor del suo re che dalla paura, lo Spagnuolo più dalla paura.

7. Se dunque il Re facesse una milizia subito di 150 mila uomini con farli dare e pagare e mantener dalli popoli senza esigge da loro altro che li tributi antichi e l'armi, al che son per natura inchinati, certo questa milizia disciplinata con l'uso e amore diventaria paziente e ubediente, com'era a tempo di Carlo Magno, di Pipino ecc. Con la disciplina inviolabile li Romani vinsero il mondo.

8. L'amor si può conciliare con far tutti participi del consiglio regio, e che ognun possa dire in presenza di quello ciò ch'a lui piace, e poi il re coi suoi savii in secreto far le determinazioni. Perché così conosceriano tutti esser stimati e governati, sendo il disprezzo segno di tirannia, e 'l re pur farebbe quel ch'ei vole con gusto di tutti, senza addossare ai ministri suoi maggiori l'odio e l'invidia, onde siegue la dissobediencia e mal contentamento di popoli e pericolo della repubblica.

9. E se così non si fa, s'avvezzeranno a creder che starebben meglio in man di Spagnoli, come la Borgogna contea, senza pagamenti fiscali e soggezzion a' ministri; e non curaran che li Spagnoli assaltino la Francia; e di questi malcontenti desiosi di mutazione ogni dì si ne senteno esser, fra ogni cento, li 60, e nissun ardisce dirlo a' padroni.

10. Di più, sforzarsi convertir li Ugonotti, perché la loro pestilenza infetta li animi di tutti, o con eresia o con persuader che son tiranneggiati: e questo è uno male che si vede e non si vede, e donano la colpa a chi non l'ha.

11. Di più, si deve pensare che gli animi moveno i corpi, li corpi le arme, l'arme i beni della fortuna; se il re dunque non ha gli animi, li sforzi suoi son vani; non si può comandare al zoppo che camini bene, se prima non li sani le gambe, ch'è l'intelletto e la volontà, con la medicina della scienza e della amorevolezza. In ciò ho un gran secreto da scoprire.

12. La diligenza poi e la pazienza s'acquista con l'uso, dove ci è l'amore e l'esercizio militare, con quelle regole che dissi altrove, facilissime.

13. Roma, a tempo che fu assaltata da Annibale Cartaginese, non faceva più popolo che Parigi al tempo presente, e pur era senza denari, e in un tempo tenea essa sola (sendo l'Italia in man del nemico) un esercito di 50 mila in Puglia e 50 mila mandò in Spagna e 50 mila in Cartagine, né si perdé d'animo, perch'avea gli animi uniti di suoi cittadini; dunque tutta la Francia insieme potrebbe far 500.000 soldati, come faceva a tempo di Giulio Cesare; e or anche, quando vol ribellare, ben trova soldati; dunque manca l'unione, non la naturale, perché tutti son Francesi, ma la elettiva, perché odiansi l'un l'altro per li detti interessi, ch'il re può levare subito, volendo, efficacemente. Nel che valerebbero assai le buone lingue di religiosi e li

sopra scritti modi ecc.; e questo saria più tesoro al re chi li cento milioni di scudi e l'armi e cavalli.

Risposta al terzo motivo del primo discorso, articolo 1.

Per che causa non vonno sapere impedire l'elezione del Re di Romani, e rimedio.

Discorso ultimo

1. È vero ch'adesso non può Francia impedir con l'arme la confirmazion dello Imperio in casa d'Austria. Ma ciò non è venuto dal valor ispanico, ma perché li Francesi han giocato al gioco loro, onde era occasion di perdere, come chi gioca col zingaro alla corriola.¹

2. Quando si pugna con loro, se la pugna si fa subito e a campo aperto, vince il Francese, ch'ha più valore; quando si tarda e si lavora in secreto, vince lo Spagnolo, ch'ha più astuzia, e la tardanza e la secretanza accrescono l'astuzia e afflosciano e rallentano il valore.

3. Dunque, se, morto il re di Svecia,² li Francesi intravano in Alemagna, averian colto il frutto della vittoria di Sveci e accomodato l'imperio a suo modo, né li Spagnoli averian avuto tempo con arti voltar gli animi del Sassonia e del Brandeburgo con dar lor a creder che li Francesi pretendono l'imperio ereditario e pigliarsi tutte le città occupate da Sveci con le fatiche e sangue loro, senza speranza di alcun pro; e se, intrando l'anno passato con vittoria in Belgio, avesser sequitato la vittoria senza dar tempo a' Spagnoli d'aver l'aiuto dall'Imperatore e occasione al principe d'Orange di vendicarsi o diminuir le temute forze di Francia, oggi saria la Fancia padrona di tutte nazioni soggette a Spagna.

4. Di più, li Spagnoli trattan l'imprese più col negozio e con le parole che con fatti, li Francesi più con fatti; e perché le parole avanzano infinitamente *intensive et extensive* i fatti, e però moveno a quelli, però vincono li Spagnoli quando prestezza ed efficacia non serra lor la bocca.

5. Francia potea da l'anno passato *per viam iuris* impedir l'elezione del re di Romani, facendo una protesta al papa³ col manifesto a tutti i principi, che non deve più continuarsi l'imperio in casa d'Austria e ch'il papa facesse *motu proprio* un re di Romani, come l'ha fatto altre volte per estinguere la guerra e altri inconvenienti; primo perché l'elezione in una familia tante volte è fatta per violenza ereditaria contra i canon.

Secondo: perché gli Austriaci non governano l'imperio per ben dell'imperio né del-

¹ Il gioco di destrezza, della *corriola* o *correggiola* (il cui nome deriva forse da «correggiolo», laccio di cuoio), praticato dagli zingari, è ricordato, in un contesto del tutto simile, anche negli *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia*, cit., p. 1000: «Chi gioca al gioco proprio vince, chi gioca al gioco d'altri perde, come quando si gioca alla correggiola con i zingari, che è arte loro», poi tradotti in latino come *Consultationes aphoristicae gerendae rei praesentis temporis cum Austriacis ac Italis ad Hispanismi deiectionem perficiendam*, in *Opuscoli*, pp. 107-120: per considerazioni e ipotesi di Firpo su questo gioco, cfr. ivi, p. 113, nota 1.

² Gustavo Adolfo di Svezia (1594-1632) era morto il 16 novembre 1632, in seguito alle ferite riportate nella pur vittoriosa battaglia di Lützen.

³ A queste argomentazioni è dedicata la cosiddetta *Comparsa regia*, l'allocuzione latina composta nel 1635, in cui si immagina che il sovrano francese si rivolga al papa per chiedere che nomini *motu proprio* il re dei Romani e trasferisca la dignità imperiale dalla casa d'Asburgo, decaduta dai suoi diritti a causa dell'eresia e della tirannia, a un diverso sovrano. Il testo fu inserito in *Mon. Francia*, pp. 512-532.

la santa chiesa e fede catolica, secondo fu istituito da Stefano II e Leon III,¹ ma l'han fatto peculio della monarchia di Spagna erigenda sopra *principes christianos*, e tutti li feudi imperiali vacanti non all'imperio ma a Spagna applicano, come Milano, Pontremoli, Finale² e le terre chi pigliò il marchese Spinola in Alemagna e Boemia; e lo stesso voleva far Ferdinando II austriaco di Mantua, e per far questo disarmò l'imperio e la fede catolica, e le lasciò in preda di protestanti e di Svici, e fecer morir in Italia tre million d'uomini per saziare l'ambizion spagnola.³

Terzo: *item*, come prova S. Tommaso (opusc. 20, cap. 19),⁴ il papa per due cose può e deve mutar l'imperio da Germania, ove l'ha posto, cioè per l'eresia e schisma, o per tirannia; *sed sic est*, ché Carlo V austriaco ha introdotto l'eresia di Lutero, qual potea uccider nella dieta d'Agosta, come fe' Sigismondo a Giovanni Us eresiarca,⁵ o mandarlo in esilio, o carcerarlo, com'han fatto l'imperatori antichi; e lui, per contrario, li donò licenza di predicare e a' principi d'ereticare e usurpare li beni ecclesiastici, come Lutero predicava doversi fare; e lui, con la medesima dottrina ed esempio di protestanti, mandò a pigliarsi Roma, tenne il papa assediato sette mesi⁶ e averia estinto il papato, come li consultò Lutero, s'ei non era disturbato da Francia; e poi tutta casa d'Austria donò libertà di coscienza, *idest* d'ereticare; dunque son caduti da ogni pretesione sopra l'imperio. Lascio le tirannie sopra il regno di Sicilia e l'oppressione di Napoli, feudo ecclesiastico, e altre cause dette in quella protesta.

6. Or, se Francia facea questa protesta, il papa era forzato ad impedir l'elezione⁷ e li principi pigliarian occasioni di contradire a Spagna e non servire con armi e denari, e li popoli averian perduto il rispetto, che portan a casa d'Austria, e il clero pigliaria animo a difendersi.

7. E questo, se si facesse adesso, pur giovaria assai per dar manica e *ius* alli principi e popoli di ribellarsi quando ponno.

8. Li Spagnoli sempre demandano dal papa, pigliano e si lamentano per aver *ius* di più dimandare; e s'essi s'avesser queste vere ragioni contra Francesi, averian strillato fin al cielo; e Francia pazza trascura il suo primo *ius* e lascia ch'il papa done 15 mila scudi al mese all'imperatore contra eretici falsamente, essendo pur fomentati da l'imperatore, non che permessi, perché nullo principe abbia accesso alla corona imperiale; e pur è per combatter contra Francia chiamata da' Spagnoli eretica, perché fu sforzata permetter l'eresia, d'Austriaci introdotta.

9. Fatta questa protesta si mutaria il mondo, perché muta l'animi, l'animi i corpi, i corpi le fortune. Chi questo non intende, *ergo* non sa vincere.

¹ C. allude al trasferimento della dignità imperiale dai Greci ai Franchi grazie alla consacrazione, nel 754, di Pipino il Breve da parte di papa Stefano II, e l'incoronazione imperiale di Carlo Magno nell'800 ad opera di Leone III.

² Pontremoli era annessa al ducato di Milano e restò sottoposta agli Spagnoli fino al 1650. Quanto a Finale, dopo la morte del marchese Alfonso II Del Carretto, il fratello e successore nel 1598 cedette i propri diritti sulla città agli Spagnoli, che la occuparono nel 1602.

³ Per il sacco di Mantova vedi *supra*, p. 206, nota 5.

⁴ TOMMASO, *De regimine principum*, III, 19 (ma dal cap. 4 del I. II l'opuscolo è da attribuire a Tolomeo da Lucca).

⁵ Vedi *supra*, p. 207, nota 2.

⁶ Vedi *supra*, p. 207, nota 1.

⁷ Vedi *supra*, p. 206, nota 1.



privazione (*privatio*)

La privazione è la mancanza di ciò che potrebbe o dovrebbe essere presente. Questo concetto assume rilevanza filosofica con la speculazione di Aristotele, che ne fa uno dei principi fondamentali della sua filosofia della natura e lo utilizza per superare le aporie eleatiche e platoniche sul divenire e sul movimento. Esso viene ripreso e approfondito dai suoi commentatori e giunge a B. che, anche se in modo fortemente critico, assume comunque la fisica aristotelica come punto di riferimento obbligato. Il concetto è quindi da lui studiato, valutato e infine integrato con influenze neoplatoniche, radicalizzato e assunto come condizione di possibilità dell'essere.

1. *La privazione in Aristotele e nell'aristotelismo.* — Aristotele definisce il concetto di privazione innanzitutto nelle *Categorie*, in cui *privatio* e *habitus* sono trattati come uno dei quattro generi dell'opposizione. Si può dire che un ente è propriamente privato di qualcosa se e solo se non ha ciò che è atto a possedere per sua natura e in un lasso di tempo ben definito: si ha quindi privazione solo nel caso in cui sia data la possibilità del possesso di ciò che manca [1]. Nel quinto libro della *Metafisica*, invece, privazione è mancanza assoluta di qualcosa, indipendentemente dal fatto che la natura o il genere di ciò che è affetto da privazione ne preveda il possesso [2]. Il concetto viene poi applicato allo studio della natura nel primo libro della *Fisica*, in cui Aristotele

osserva che tutti i suoi predecessori hanno posto come principi del divenire e delle cose i primi contrari, in quanto essi non derivano da altro né possono derivare l'uno dall'altro, e ciò implica che il processo del divenire si svolga sempre da un contrario all'altro. Tuttavia è necessario un terzo principio perché, se i contrari agissero direttamente l'uno sull'altro, allora muterebbero l'uno nell'altro e la loro contrarietà non sussisterebbe. Questo principio su cui i contrari agiscono è il sostrato, ossia la materia (concetto già apparso nel *Timeo* di Platone, che la intende come soggetto passivo, ricettivo e libero da ogni forma, che accoglie in sé tutte le cose come una madre), mentre i due contrari sono privazione e forma, che sono tali in quanto l'una è assenza dell'altra. Perciò i principi possono essere considerati anche soltanto due perché la forma, assieme al sostrato, è sufficiente a spiegare il divenire con la sua assenza o presenza ed entrambi permangono nel risultato finale del divenire (il sinolo), quindi la privazione può anche essere considerata un principio necessario ma accidentale. Grazie alla privazione Aristotele riesce a definire il movimento come un'evoluzione verso ciò che è buono e divino, quindi desiderabile. La forma, però, non può desiderare se stessa né ciò che le è contrario, pena la distruzione, e ugualmente la privazione non può desiderare la forma. Solo la materia può essere l'elemento desiderante, mentre l'oggetto desiderabile è la forma, in quanto la privazione è non-essere per sé. D'altra

parte, la materia non potrebbe desiderare se non fosse priva di ciò che desidera e dunque la privazione è la causa dell'acquisizione di forma da parte del sostrato. Quindi la materia è, eppure diviene, perché ospita in sé una mancanza, facendosi non-essere per accidente, e senza tale non-essere non si darebbe la processualità della realtà sensibile, che cade direttamente sotto i nostri sensi e che non può essere negata [3]. Nel secondo libro della *Fisica* Aristotele definisce la natura come principio intrinseco e non accidentale del movimento e della quiete degli enti e conclude che sia la materia che la forma sono natura, quindi anche la privazione, in quanto forma negativa, può essere definita natura [4]. I commentatori successivi esplicitano distinzioni e correlazioni con altri concetti della speculazione aristotelica che nella *Fisica* rimangono implicite. Quando lo Stagirita esamina i diversi tipi di mutamento a partire da considerazioni di carattere linguistico, Averroè distingue tra alterazione sostanziale e alterazione accidentale: l'espressione *hoc fit hoc* indica che a mutare è la sostanza della cosa, mentre *ex hoc fit hoc* significa che l'aspetto che cambia è accidentale. Ciò che permane al di sotto del mutamento è definito *dispositio substantialis*, mentre ciò che si altera è la *dispositio accidentalis* e da questa differenza deriva anche la distinzione tra i principi per sé del divenire (materia e forma, che permangono) e principio per accidente (la privazione, che non permane). Inoltre, Averroè collega il concetto di privazione a quello di potenza: la materia è in potenza ogni cosa perché è priva di tutte le forme, cioè è in potenza in quanto è caratterizzata accidentalmente dalla privazione, che è puro nulla

(*non ens per se*), ponendosi così come *non ens per accidens*. Averroè dà anche particolare rilevanza al concetto di materia prima intesa come sostrato universale che precede ogni determinazione in modo tale da rendere possibile l'acquisizione di qualsiasi forma [5]. Ciò è collegato alla questione se la privazione debba essere considerata natura, infatti o è da considerare come *forma diminuta* rispetto alla perfezione della forma vera e propria, o si distingue tra la privazione relativa a un *habitus* particolare e la privazione assoluta che caratterizza la materia prima e che può essere definita *forma materiae* e quindi natura [6]. Con queste considerazioni, Averroè mostra di essere consapevole che la privazione, per poter essere considerata a pieno titolo principio primo della natura, deve essere correlata alla materia e assumere un carattere di profonda radicalità. Anche Tommaso d'Aquino riprende la distinzione tra mutamento sostanziale e mutamento accidentale e aggiunge che il divenire *simpliciter* proprio delle sostanze è un *initium essendi*, mentre il divenire *secundum quid* è relativo a quantità, qualità e altri accidenti. Riproponendo la distinzione tra principi per sé e per accidente, precisa che la privazione è semplice assenza di forma che caratterizza accidentalmente il sostrato e non un'attitudine alla forma, opponendosi in questo alla dottrina di Alberto Magno dell'*inchoatio formae*, cioè di un appetito che la privazione (positivamente considerata come assenza di una forma particolare) provoca nella materia prima, rendendola materia propria atta ad assumere quella particolare forma. L'Aquinato esplicita inoltre il concetto di materia prima come sostrato di ogni forma, conoscibile per analogia con le

forme assunte, ma senza l'incisività di Averroè. In riferimento ai concetti di atto e potenza, Tommaso afferma che dalla materia, ente in potenza, il mutamento avviene per sé, mentre da ciò che è in atto il mutamento avviene per accidente, ricollegando esplicitamente all'atto la forma iniziale della cosa che muta e quindi anche la privazione della forma finale che la caratterizza. Lo stretto legame tra materia e privazione è invece sottolineato dal fatto che esse sono *unum subiectum*, ma *alterum ratione*, ossia che il sostrato è numericamente unico ma, in quanto costituito da materia e privazione, è duplice per essenza. Fallendo nel riconoscere questo, i platonici hanno disprezzato la privazione e l'hanno confusa con la materia, nella quale hanno posto la dualità (la Diade) che caratterizza invece il principio formale. Inoltre, affermando Aristotele che la forma è qualcosa di divino, ne consegue che la privazione è *malum rei* [7]. Infine, anche Tommaso ricorre al concetto di forma incompleta, che richiama quello di *forma diminuta*, per far rientrare anche la privazione nella definizione di natura, escludendo però l'ipotesi della privazione assoluta avanzata da Averroè [8]. Zabarella, aristotelico padovano contemporaneo di B., definisce la privazione come assenza della forma nella materia con potenza a essa e come principio contrario che non permane nel risultato della generazione, ma pone una strettissima connessione con la forma pur salvaguardando il legame con la materia, che in quanto sostrato del divenire è sempre materia privata. La privazione, infatti, è sempre congiunta *concomitanter* con una certa forma determinata che caratterizza la cosa che cambia. Questa forma iniziale è l'opposto della

forma finale assunta dalla cosa fatta ed è potenzialmente atta a farsi scacciare da essa. La privazione ha un ruolo nel processo del divenire solo in quanto connessa a una forma particolare e solo in virtù di questo aspetto può essere definita natura. Zabarella si ricollega così al concetto di *inchoatio formae* avversato da Tommaso, ma riduce la privazione a un'entità puramente logica e, in certo modo, a un aspetto della categoria di sostanza. La privazione considerata in senso assoluto è infatti *non ens per se* e puro nulla e va quindi respinta l'opinione di Averroè secondo cui essa è considerabile come forma della materia prima che per poter accogliere tutte le forme non deve essere caratterizzata da nessuna di esse, quindi neanche dalle privazioni correlate alle forme particolari [9]. Zabarella intuisce inoltre, anche se solo superficialmente, l'influenza platonica: nell'illustrare l'appetito della materia per la forma, mostra il rapporto tra soggetto desiderante, oggetto desiderato e causa del desiderio e afferma esplicitamente che «haec omnia ex Platone in convivio colligantur» [10].

2. *Le opere logico-mnemoniche e i dialoghi italiani.* — Come Aristotele si era occupato della privazione in un contesto logico, così anche B. prende in considerazione il rapporto tra *habitus* e *privatio* nel *De lampade venatoria*, un'esposizione dei *Topici* pubblicata nel 1587 a Wittenberg. Esaminando i principi aristotelici della ricerca dialettica, B. specifica più volte che è necessario considerare la natura delle proposizioni e dei termini e osservare se la predicazione avvenga secondo la categoria della privazione e del possesso. La stessa accezione si ritrova nel passo in cui B. raffigura il soggetto dell'investigazione

come una torre circondata da quattro campi che corrispondono ai predicabili elencati da Porfirio nell'*Isagoge*: «[exigit] an inde contrarie vel contradictorie vel privative vel correlative oppositum absurde consequitur» [11]. Anche nel *De lampade combinatoria*, un compendio dell'*Ars magna* di Lullo pubblicato sempre a Wittenberg nel 1587, ritroviamo la stessa elencazione dei quattro generi dell'opposizione, ma più significativo è il commento che B. appone a una figura che si trovava già nel *De compendiosa architectura*, pubblicata a Parigi nel 1582. In questa figura mnemonica, B. rappresenta i nove predicati relativi enunciati da Lullo raggruppandoli in tre triadi formate da elementi tali da escludersi reciprocamente. La seconda di queste triadi, l'ordine della *suppositio*, è costituita da *principium*, *medium* e *finis*. Quest'ultimo si dice in tre modi: *finis perfectionis*, cioè il fine a cui ogni cosa tende in quanto rappresenta il grado massimo del suo sviluppo, il *finis terminationis*, cioè il confine che limita un'entità e la definisce come individuo, e il *finis privationis*, che per B. è «mors, defectus, extinctio» [12], ossia mancanza ultima che si traduce in annullamento. Non stupisce il fatto che temi e procedimenti simili siano presenti tanto nelle opere aristoteliche quanto in quelle lulliane, perché sia la logica dello Stagirita che l'arte combinatoria di Lullo pongono il problema del collegamento tra termini, elementi primi del linguaggio, per formare proposizioni e sillogismi e per ampliare il complesso della conoscenza umana. Tuttavia, il ruolo della privazione in queste opere è limitato soltanto a quello di operatore logico astratto, utile per la costruzione di giudizi. La prima concreta applicazione alla filosofia della na-

tura si ha nei dialoghi italiani, in cui B. si oppone allo Stagirita nel dimostrare l'infinità e l'unità dell'universo, dovute al suo essere un'esplicazione dell'Uno, ma non può fare a meno di utilizzare concetti aristotelici. Nel *De la causa*, la forma è identificata con l'intelletto universale, il quale è allo stesso tempo anche l'efficiente che, pur essendo per sua natura estrinseco alla materia, opera intrinsecamente in essa allo scopo di realizzare la perfezione dell'universo, cioè l'attualizzazione di tutte le forme. La necessaria controparte di questo principio attivo è dunque una potenza che «si fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno» [13], dal momento che non si dà l'essere senza il poter essere e viceversa. La coincidenza di atto e potenza porta B. a sostenere che la materia è un sostrato indifferenziato che, dovendo essere tutto, deve escludere ogni forma particolare, ma tale assenza di determinazioni deriva non dalla privazione, bensì dal possesso di tutte le forme, dal momento che il principio attivo che le dispensa le è, sotto un certo aspetto, intrinseco: «la dico privata delle forme e senza quelle [...] come la pregnante è senza la sua prole, la quale manda e la riscuote da sé» [14]. Ma la privazione più radicale è ciò che rende la materia un sostrato atto a divenire qualsiasi cosa e in grado di ospitare in sé l'infinita potenza attiva, che però traduce immediatamente la possibilità in realtà, facendo coincidere nella *complicatio* privazione e pienezza, atto e potenza, materia e forma, intrinseco ed estrinseco. Proprio su questo legame si svolge la critica alla concezione della materia dei peripatetici «che tanto la proclamano come figlia de la privazione, e simile a l'ingordiggia irreparabile

de la vagliante femina» [15]. Aristotele ebbe il merito di elaborare la teoria della privazione, ma non seppe svilupparla correttamente: «fermando il piè nel geno de l'opposizione [...] non giunse né fissò gli occhi al scopo: dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarii non posser attualmente convenire in soggetto medesimo» [16]. Lo Stagirita, ponendo la privazione e la forma come due opposti e affermando l'impossibilità della loro coesistenza in uno stesso sostrato, non è stato capace di superare il punto di vista del particolare e di intuire la *coincidentia oppositorum*, non riuscendo così ad avvicinarsi al punto di vista dell'Uno.

3. *Le opere fisiche*. — La *Figuratio aristotelici physici auditus* è un compendio della *Fisica* composto e pubblicato a Parigi nel 1586. È divisa in due parti: la *figuratio*, cioè l'elencazione dei concetti fondamentali della fisica aristotelica e la loro associazione con coppie di immagini (si noti che la privazione è associata alla Parca Atropo e che compaiono anche le figure del Caos, dell'Orco e di Teti, che rappresentano rispettivamente il luogo, il vuoto e la materia) [17], e il compendio vero e proprio. I *Libri physicorum Aristotelis explanati*, composti a Wittenberg nel 1588, sono un commento alla *Fisica* e ad altri testi. In entrambe le opere B. inizia con l'enunciare i tre principi che Aristotele pone a fondamento della natura e così definisce l'ultimo dei tre: «Hoc autem est privationem dicere apud nos, quae significat participationem quandam contrariae formae» [18], ricorrendo arbitrariamente al concetto platonico di partecipazione, che Aristotele critica apertamente nella *Metafisica* [19]. Nella *Figuratio* la triade dei principi è inoltre divisa in principi formali e principi

materiali, avvalendosi di termini che Aristotele utilizza nel primo libro della *Metafisica* [20]. Nei *Libri Physicorum*, B. si sofferma a commentare il ruolo della privazione e afferma che essa è forma che si svigorisce, citando l'esempio della cecità, che si trova sia nelle *Categorie* che nella *Metafisica*: non è la vista a essere privata, ma sono gli occhi (sostrato) che sono privati della vista (forma), né si parlerà di una privazione della vista (genitivo soggettivo), ma di occhi che sono affetti da una privazione della loro facoltà (genitivo oggettivo). Così la forma, cioè il contrario positivo, è costituita dal possesso della vista, mentre il contrario negativo è la privazione della suddetta facoltà [21]. B. riprende inoltre le osservazioni linguistiche di Aristotele e aggiunge la spiegazione canonica: la formula *hoc fit hoc* si applica a ciò che permane come sostrato della mutazione, mentre la formula *ex hoc fit hoc* si applica ai contrari che si succedono. Questa differenza dipende dalla tipologia del cambiamento: quando esso coinvolge la sostanza della cosa che muta, avviene *substantive*; ma quando a mutare è solo un aspetto accidentale, allora il cambiamento avviene *adjective* [22]. In alcune *illationes* B. ripropone la distinzione tra i principi per sé e il principio per accidente [23] e distingue inoltre tra principi ed elementi: i principi sono elementi che compongono la cosa fatta, mentre la privazione, sebbene ne sia la causa, è principio ma non elemento, poiché non sussiste nel prodotto. Quindi il contrario che recede è la privazione, mentre quello che permane è la forma e, nel definire il risultato del divenire, sono sufficienti materia e forma, anche se la privazione causa il divenire ed è necessaria per spiegarlo [24]. B. ripete inoltre che la materia è

non-essere per accidente mentre la privazione è non-essere per sé [25] e commenta anche il riferimento aristotelico alle dottrine non scritte di Platone, nelle quali il filosofo ateniese afferma che i principi primi dell'essere sono l'Uno e la Diade che, concepita come dualità di Grande e Piccolo, sarebbe materia intelligibile. Aristotele ritiene invece che la Diade non sia un sostrato perché grande e piccolo sono semplici attributi che si predicano di un sostrato, non il sostrato stesso [26]. B., che pure riprende le parole di Tommaso e accusa i platonici di disprezzare la privazione, individua invece un'analogia: Platone intende come una sola cosa i due contrari (la Diade), così come noi indichiamo col solo nome di forma i due contrari (forma e privazione) [27], rilevando quindi una tendenza a eliminare la dualità. Il commento riporta poi l'argomento con cui Aristotele superava la tesi secondo cui la materia, caratterizzata dalla privazione, desiderando la forma, suo contrario, desidererebbe il suo annientamento: è sufficiente distinguere tra materia (elemento desiderante) e privazione (causa del desiderio) [28]. Concludendo il compendio e il commento del primo libro, B. fornisce la definizione dei tre principi del divenire riassumendo quanto detto: la privazione è il contrario della forma, è causa per sé di corruzione, è compresa nella materia ed è causa del suo appetito alla forma, è principio per accidente del divenire, non sussiste nella cosa fatta, è non-essere per sé, è ingenerabile e incorruttibile [29]. Passando al secondo libro della *Fisica*, B. riporta fedelmente e senza alcuna discussione la teoria aristotelica secondo cui la privazione è forma negativa e quindi natura: «Privationem quoque si cui naturam appel-

lare libuerit, non satis aberrat, si forte aberret; privatio quippe forma quae abiicitur est» [30]. Gli *Articuli adversus Peripateticos*, invece, sono una raccolta sistematica delle obiezioni del Nolano alla fisica aristotelica, compilata in occasione della disputa tenutasi presso il Collège de Cambray nel 1586, ripresa poi a Wittenberg, ampliata e pubblicata nel 1588 col titolo *Camoeracensis acrotismus*. Il decimo articolo dell'opuscolo è riportato pressoché letteralmente nell'*Acrotismus*: «Naturae nomine dignius esse formam quam materiam, nusquam probare potuit Aristoteles. Privationem quoque naturae nomine insignire, nescio quam tute potuerit» [31]. Questo è l'unico luogo in cui B. fa riferimento alla dottrina della privazione ed è anche l'unica obiezione che muove allo Stagirita a tal riguardo: Aristotele non ha mai dimostrato la permanenza della forma, che anzi è destinata a sparire con la corruzione ed è quindi una disposizione transeunte e contingente della materia, incapace di sussistere senza di essa. Soltanto la materia permane nel susseguirsi delle forme e quindi soltanto essa è natura e principio. Se la forma non può essere definita principio del divenire, ancor meno può esserlo la privazione, che è addirittura assenza di forma. B. dimostra quindi di conoscere bene la dottrina aristotelica della privazione e di poterle muovere questa sola obiezione, ma considerando la privazione come una causa non permanente, è disposto a utilizzare tale concetto anche nella sua indagine sulla natura.

4. *La Summa terminorum metaphysicorum*. — Composta durante il soggiorno a Zurigo nel febbraio del 1591, ma pubblicata solo nel 1595, è un'esposizione sistematica di cinquan-

tadue concetti basilari della metafisica bruniana, condotta sull'esempio del quinto libro della *Metafisica* di Aristotele. Alla privazione non è dedicata una voce specifica, ma il concetto è trattato innanzitutto nella definizione di *Opposita*, in cui B. dimostra che i quattro generi dell'opposizione possono essere ricondotti l'uno all'altro e propone una nuova classificazione: opposizione contraddittoria, regionale e privativa. Quest'ultima si configura in relazione alla forma ed è duplice: la prima si ha quando la privazione precede la forma e dà quindi luogo al processo di generazione, la seconda quando la privazione segue la forma, provocando la corruzione [32]. L'opposizione privativa, quindi, è l'opposizione tra generazione e corruzione causata dal susseguirsi di forma e privazione nella materia. Nella definizione di *Finis*, si ha di nuovo la distinzione tra fine privativo, positivo e perfetto già riscontrata nel *De compendiosa architectura* [33]. B. però inizia ad ampliare il campo di applicazione del concetto di privazione. Nella definizione del termine *Veritas*, afferma che essa è duplice: la Verità assoluta, cioè uno dei trascendentali, e la verità contraibile, un'essenza in base alla cui presenza qualcosa può essere detto vero. Quindi l'assenza o privazione di tale essenza è ciò che definisce il falso, la sua negazione invece determina il non-vero [34]. Falso e non-vero, dunque, non sono perfettamente sinonimi: se la verità è *adaequatio rei et intellectus*, non-vero è ciò che non presenta né può presentare l'*adaequatio*, mentre falso è ciò che non presenta l'*adaequatio*, ma può averla presentata o potrà presentarla in futuro. Nella definizione di *Quantitas*, B. distingue tra infinito *negative*, ossia ciò che non ha né può avere fine, co-

me Dio, e infinito *privative*, ossia ciò che potrebbe avere un limite ma non lo ha [35]. È significativo che tra i concetti definiti sia assente proprio la privazione, ma la soppressione della sua definizione è comprensibile se ricondotta all'assenza del termine 'forma', che B. omette in quanto non la ritiene principio del divenire, ma semplice disposizione particolare e transeunte della materia. Si noti però che si avvale del concetto di privazione quando vuole sinteticamente indicare la differenza tra un divenire dinamico e una realtà statica, per la quale ricorre semmai al concetto di negazione. Il falso e il non-vero, l'infinito *privative* e l'infinito *negative*, la generazione e la corruzione: tutto ciò che non è irreversibile ed è suscettibile di mutamento o è caratterizzato da un elemento privativo oppure è spiegabile attraverso la privazione.

5. *La Lampas triginta statuarum*. — Composta a Wittenberg nel 1587, è un'opera piuttosto vasta e di natura ibrida, ma il concetto di privazione è trattato sistematicamente solo nella prima parte di essa, che consiste nella descrizione delle trenta statue, ossia simboli mnemonici attraverso i quali B. espone i principi fondamentali della sua filosofia della natura, prendendo le mosse dalla base della scala dell'essere, cioè dalla triade inferiore di principi, per risalire al vertice, la triade dei principi superiori. I sei principi sono infigurabili perché, per la loro natura assoluta, non possono essere rappresentati da statue o immagini. Il primo di essi è il *Chaos* ossia il vuoto, ricettacolo che accoglie tutte le cose: è uno, immobile, infinito e indivisibile, contiene in sé le cose ma non agisce su di esse né subisce le loro azioni e non lo si può cogliere coi sensi. La sua esten-

sione è infinita perché in esso deve essere accolta l'infinita realtà prodotta dal principio positivo. È in tutte le cose perché delimita le loro parti prime, cioè gli atomi, fungendo così da principio di distinzione tra parti omogenee. Infine, se non esistesse lo spazio vuoto che accoglie le cose, esse non sarebbero, tanto che fuori da esso nulla esiste: il Chaos è dunque una condizione di possibilità dell'esistenza degli enti. Esso è vuoto perché deve essere in grado di recepire in sé le cose, ma allo stesso tempo è pieno perché effettivamente le contiene tutte. È privo di tutto perché, per essere in grado di ospitare qualsiasi cosa, non deve avere attributi o qualità specifiche; né possiede le cose che contiene perché non può avere con esse alcun tipo di relazione e deve essere indipendente, neutro e indifferenziato, assolutamente altro dagli enti che contiene [36]. La privazione gioca un ruolo fondamentale soprattutto nel secondo infigurabile, l'*Orcus* figlio del Chaos, che rappresenta l'infinita potenza ricettiva del vuoto. Posto il ricettacolo come condizione di possibilità dell'essere, segue necessariamente l'impulso a riempirlo ed è proprio la mancanza a innescare il desiderio di pienezza, desiderio infinito che si rivolge indifferentemente a tutte le cose perché la privazione che lo provoca è assoluta, tanto che nessun ente finito può soddisfarlo. La privazione è quindi l'elemento catalizzatore del processo di esplicazione dell'essere, sia nel suo aspetto statico che in quello dinamico: dal punto di vista della totalità, infatti, tutto esiste *ab aeterno* e non c'è alcun venire all'essere dal nulla (per questo la privazione è solo una condizione di possibilità dell'essere e non un principio generativo, così come la triade inferiore ha una priorità solo lo-

gica e non ontologica o cronologica), mentre dal punto di vista dei singoli enti ogni cosa, avendo in sé il Chaos, è caratterizzata dalla mancanza, per colmare la quale si innescano i mutamenti e le vicissitudini particolari. Inoltre, la stessa indeterminatezza che caratterizza la brama dell'*Orco* si riflette anche sulle singole cose che, proprio perché affette dalla privazione, hanno in sé la potenzialità di divenire tutto nell'infinito scorrere del tempo, potenzialità che attesta il legame ontologico che intercorre tra l'Uno-Tutto complicato e le sue singole manifestazioni esplicate. Senza la privazione nulla potrebbe esistere e mutare, per questo B. ripete più volte che l'*Orco* è un male necessario e quindi un bene, causa di ogni delitto e peccato, ma necessario all'ordine dell'universo [37]. I caratteri fondamentali della privazione sono dunque la necessità e l'infinità, in quanto solo un'infinita mancanza provoca l'infinito desiderio che apre adeguatamente all'Uno la possibilità di esplicarsi e di produrre la processualità del reale. Il terzo componente della triade, la *Nox* ossia la materia prima (♂ *MATERIA*), ha un duplice aspetto: da una parte è figlia dell'*Orco* ed è affetta dalla sua stessa privazione, pertanto è infigurabile; dall'altra ha una sua natura e può essere rappresentata da una statua. Se lo spazio e il desiderio di pienezza sono le prime due condizioni di possibilità dell'essere, la terza è che vi sia un sostrato materiale indifferenziato, teorizzato già da Platone e Aristotele, pronto ad accogliere e a sostenere le infinite manifestazioni dell'Uno e conoscibile solo per analogia con la forma [38]. La materia tuttavia entra nei composti e diviene parte di quegli enti che possiamo conoscere sensorialmente e intellettivamente,

pertanto non ci è totalmente ignota e di essa possiamo ideare un'immagine. B. non si riferisce alla materia contratta che costituisce i singoli enti (rappresentata dalla statua di Teti), ma vuole sottolineare la duplicità di questo principio, che completa la triade inferiore del non-essere e contemporaneamente si apre al divenire che sta fra essa e la triade superiore. La materia si differenzia da Chaos e Orco perché essi non entrano in relazione con la forma, mentre la materia prima si unisce a essa e non ne è separabile, ma non è mai pienamente formata perché è immersa nella privazione, che le è connaturata (come simboleggiano le immense ali nere e i cavalli neri che trainano il suo carro) ed è ciò che permette l'infinito susseguirsi delle forme in essa, che desidera ciò che non ha e disprezza ciò che ha [39]. Infine, B. sottolinea la funzione mediatrice della materia prima, grazie alla quale le condizioni di possibilità dell'essere vengono tradotte in realtà, mettendo in comunicazione le due triadi: «opus immensi universi a matre Nocte et patre Luce progenitum est» [40]. Ciò significa che l'intera realtà è il prodotto dell'unione della materia prima e dello *spiritus universi*, simboleggiato dalla Luce, il terzo componente della triade superiore, di chiara ispirazione neoplatonica ed ermetica e perfettamente simmetrica alla prima. Allo spazio vuoto del Chaos corrisponde la pienezza della *Mens*; all'infinita potenza passiva dell'Orco corrisponde l'efficacia attivissima dell'*Intellectus*; alla materia inerte e indifferenziata corrisponde lo *Spiritus universi* che tutto ordina e vivifica. La privazione infine compare anche nella descrizione della statua di Demogorgone, che rappresenta le relazioni tra gli enti, tra le quali c'è anche l'opposi-

zione tra *habitus* e *privatio*, la quale manifesta una duplice natura secondo la duplicità dei principi del divenire: è privazione della materia (genitivo soggettivo) e privazione della forma (genitivo oggettivo), cioè si riferisce da un lato a ciò che è privo di qualcosa e dall'altro al qualcosa che manca, rivelandosi pur sempre dello stesso genere della forma [41]. Da segnalare, infine, nella descrizione della statua di Saturno, la presenza di una Parca che rappresenta il principio privativo necessario allo svolgersi del processo di generazione e corruzione [42]. Già nella *Figuratio* la privazione era associata ad Atropo e comparivano altre immagini che, nella *Lampas*, si ripresentano con le dovute modifiche: il simbolo del luogo diventa il simbolo dell'infinito ricettacolo; la figura che rappresenta il vuoto diventa l'emblema della privazione e del desiderio; la materia viene distinta in materia prima, per la quale viene introdotto un nuovo simbolo, e materia contratta. La comparsa degli stessi emblemi in opere quasi coeve testimonia il debito concettuale che B. ha nei confronti di Aristotele e la continuità speculativa tra le opere aristoteliche e le opere costruttive.

6. *Conclusioni*. — Nelle opere aristoteliche B. ha dimostrato di conoscere bene la dottrina della privazione formulata dallo Stagirita, nelle opere critiche non l'ha respinta, ma ha messo in luce che la privazione non può essere definita natura e nella *Summa* ha continuato a servirsene per distinguere la dinamicità del divenire dalla staticità dell'essere. Nella *Lampas*, infine, il concetto di privazione acquisisce il ruolo di principio fondante della realtà: se alla base della scala dell'essere non vi fossero il vuoto, la coppia privazione-

desiderio e la materia prima, non si darebbero le condizioni di possibilità dell'essere, della sua manifestazione e della vita del tutto. Già Aristotele utilizzava la categoria del desiderio per spiegare il divenire, affermando che la materia brama ciò di cui è priva, ma con intento più esornativo che esplicativo, collocata com'è all'interno di un'allegoria tra il rapporto tra materia e forma e quello tra femmina e maschio [43]. Un simile paragone, però, non può non riportare alla mente il *Simposio*: se Eros è desiderio, non può che essere desiderio di qualcosa e questo qualcosa non è ciò che già possiede, ma ciò che gli manca. A partire da questa suggestione platonica rintracciabile in Aristotele, B. intreccia in modo inestricabile i due concetti nel presentare l'infigurabile dell'Orco: quando afferma che la privazione produce l'appetito sostiene di citare un proverbio, ma i curatori delle *Opere magiche* hanno messo in luce che in questo passo si può riscontrare un'influenza di Calcidio e del suo commento al *Timeo* [44], in cui è formulata la teoria della materia prima. Quindi, se è necessaria un'infinita attitudine a ricevere passivamente l'infinita attività del principio primo affinché possa esplicarsi, allora tale attitudine deve essere costitutivamente caratterizzata dalla privazione più radicale. Il concetto, che Aristotele utilizzava per superare le aporie eleatiche sul divenire e rendere intelligibile il movimento e che già Averroè aveva radicalizzato, nella *Lampas* diventa, una volta assimilato alla concezione platonica del desiderio, una delle condizioni di possibilità e uno dei principi fondamentali dell'essere e della sua esplicazione, assumendo una centralità che mai aveva avuto nella tradizione filosofica precedente.

NOTE. [1] Cfr. ARISTOTELE, *Cat.*, 10, 12a 26-41. – [2] Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, v, 22, 1022b 15-1023a 5. – [3] Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, I, 6-9, 189a 11-192b 4. – [4] Cfr. *ivi*, II, 1, 192b 5-193b 21. – [5] Cfr. AVERROÈ, *In Physicam*, I, IV, 1-5. – [6] Cfr. *ivi*, II, I, 6-7, comm. 15 (f. 53F-K). – [7] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Physicam*, I, lectt. XII-XV. – [8] Cfr. *ivi*, II, lect. II, n. 8. – [9] Cfr. I. ZABARELLA, *Commentarii in magni Aristotelis libros physicorum*, Francoforte, 1602, 200-301, 363-367. – [10] Cfr. *ivi*, 274. – [11] *De lamp. ven.*, BOL II,III 48. – [12] *De lamp. combin.*, BOL II,II 274-275; cfr. *ivi*, 278-279 e *De comp. architect.*, BOL II,II 18. – [13] *Causa*, OIB I 692. – [14] *Ivi*, 717. – [15] *Ivi*, 605. – [16] *Ivi*, 744. – [17] Cfr. *Figuratio*, BOL I,IV 136-138. – [18] *Libri Phys. expl.*, BOL III 293. – [19] Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 6, 987b 7-14. – [20] Cfr. *Figuratio*, BOL I,IV 142; cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 6, 987a 29-988a 17. – [21] Cfr. *Libri Phys. expl.*, BOL III 294. – [22] Cfr. *ivi*, 300. – [23] Cfr. *Figuratio*, BOL I,IV 151-152. – [24] Cfr. *Libri Phys. expl.*, BOL III 303. – [25] Cfr. *ivi*, 307. – [26] Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, 9, 992b 1-7. – [27] Cfr. *Libri Phys. expl.*, BOL III 309-310. – [28] Cfr. *ivi*, 310. – [29] Cfr. *Figuratio*, BOL I,IV 152-153 e *Libri Phys. expl.*, BOL III 313-314. – [30] *Figuratio*, BOL I,IV 155-156. – [31] *Camoer. acrot.*, BOL I,I 104. – [32] Cfr. *Summa term. met.*, BOL I,IV 47-48. – [33] Cfr. *ivi*, 44. – [34] Cfr. *ivi*, 15. – [35] Cfr. *ivi*, 25. – [36] Cfr. *Lampas trig. stat.*, BOL III 9-16. – [37] Cfr. *ivi*, 16-23. – [38] Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, I, 7, 191a 7-8. – [39] Cfr. *Lampas trig. stat.*, BOL III 23-37. – [40] *Ivi*, 19. – [41] Cfr. *ivi*, 133-134. – [42] Cfr. *ivi*, 72-73. – [43] Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, I, 9, 192a 16-23. – [44] Cfr. BOM 959.

- BIBLIOGRAFIA. B. AMATO, *La nozione di 'vuoto' in G. B.*, «Bruniana & Campanelliana», III, 1997/2, 209-230; N. TIRINNANZI, «*Materia prima*» e «*scala della natura*»: dalla Lampas triginta statuarum alle opere magiche, in *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di G. B.*, a cura di N. Pirillo, Storia e Letteratura, Roma, 2003, 37-51.

LUCIA GIRELLI

incarnazione (*incarnatio*)

1. *Quid sit incarnatio.* — Tra i modi in cui Dio si comunica all'uomo, l'incarnazione è per C. – come del resto per la tradizione tomista, nella quale si inquadra, non senza elementi di originalità, la sua produzione teologica –, il supremo e totale. Nel libro XVIII della *Theologia*, intitolato *Cristologia* e dedicato a questo argomento, tale eccellenza viene messa in rilievo mediante il confronto con le tre modalità del comunicarsi divino. Se, ponendo in essere le cose, Dio si manifesta nel creato, reso partecipe delle sue proprietà, capace di «trasmutarsi», e nell'uomo, il quale, mediante il dono della grazia diviene fruitore della beatitudine divina, l'incarnazione rappresenta la massima delle comunicazioni, nella misura in cui Dio stesso assume la natura umana nella sua interezza e si esprime nel linguaggio umano. Tale modo viene denominato incarnazione proprio a indicare che Dio assume non solo la mente e lo spirito dell'uomo, ma la sua natura nella sua interezza, sino all'infima componente materiale: «quidem dicitur incarnatio ex eo quod non modo mentem et spiritum, sed etiam carnem assumit» [1]. La risposta al problema speculativo più rilevante, ossia perché l'incarnazione sia la massima comunicazione e la massima opera di Dio, presuppone che egli si sia effettivamente fatto uomo, come attesta la Scrittura, ciò che sembrerebbe inconciliabile con la dottrina primalitaria di C.

2. *Le dubitationes circa l'incarnazione.* — L'incarnazione di Dio appare impossibile in rapporto alla primalità prima, la Potenza, nella misura in cui

l'assunzione dell'umanità da parte della divinità sembra introdurre in Dio la composizione, la qual cosa è esclusa dal suo essere assolutamente semplice e immutabile. Non solo, ma egli si comporrebbe di elementi contraddittori, sarebbe al tempo stesso genito e ingenito, capace di patire e impassibile. Se Dio può umanarsi, non può anche forse «lapidescere, arborescere et metallescere»? Inconciliabile con la primalità seconda, la Sapienza, sembrerebbe la discrepanza tra Cristo e il profilo messianico che di lui era stato tratteggiato dai profeti: era stato profetizzato signore dell'orbe, e invece, dopo secoli, non pare essere stato riconosciuto nemmeno dalla centesima parte del mondo; era annunciato come pacificatore, mentre «bella saevissima ex Christo secuta sunt etiam inter Christianos, et nondum finis»; era atteso come rinnovatore del genere umano, che sarebbe ritornato al vigore primordiale, e della natura, nella quale sarebbero diventati mansueti i serpenti e il basilisco, mentre il genere umano continua a essere afflitto da molte malattie e la natura straziata dall'antagonismo biologico e fisico. Il confronto con la terza primalità, l'Amore, solleva la questione della 'convenienza' dell'incarnazione, la quale sarebbe del tutto inopportuna, dal momento che «quod enim conveniens est, bonum est eis, quibuscum fit convenientia». Ora, né l'uomo né Dio paiono acquistare alcun bene dall'unione. Per il primo, che non ha bisogno dei beni nostri, l'incarnazione non solo non sarebbe utile, ma potrebbe risultare nociva: «Praeterea aut incarnatus est propter melius, aut propter deterius, aut propter aequale sibi. Non

propter melius, quia non potest meliorari Deus, alioquin non est Deus. Nec propter deterius, quia non potest deficere, nec conveniens fuisset illi incarnatio. Nec propter aequale: nihil enim acquisivit nisi humanitatem, quae longe deterior est quam divinitas»; per il secondo, invece, potrebbe comportare la perdita della propria natura, dal momento che estremi infinitamente opposti «non possunt sine utriusque malo misceri, vel imbecillioris saltem miscibilis». L'assunzione dell'umanità da parte della divinità comporterebbe per l'uomo solo patimenti e ignominia, «ergo videtur incarnatio nihil homini profuisse ad iucunditatem, sed potius ad dolorem» [2]. Delle gioie che Cristo avrebbe provato dopo la Resurrezione ci sarebbe solo credenza e non storica certezza, tanto che esse sono state ritenute da Giudei, Gentili e Maomettani frutto di invenzione. Alcune testimonianze, fra le quali C. annovera la lettera dello pseudo-Lentulo a Tiberio, considerandola autentica [3], attestano che Cristo sarebbe stato visto solo piangere, mai ridere. Non solo: egli avrebbe trasmesso tale propensione ai suoi seguaci.

La 'inconvenienza' massima si evidenzia nell'intero disegno di salvezza prescelto. Di tutto il genere umano, che si intendeva salvare, solo una minima parte pare conseguire effettivamente la salvezza come l'autore rilevava già nella sua giovinezza. Dagli atti del processo risulta, infatti, che per lui «era cosa incredibile che costoro cristiani si salvassero, che a comparazione del mondo li christiani sono un'ongia, et che tutto il resto del mondo si dannì, et che questi soli si salvino, non è da credere» [4]. Solo una minoranza delle nazioni del mondo, dopo tanti secoli

dall'incarnazione conosce Cristo, solo una minoranza dei cristiani è cattolica e solo una minima parte è pia e santa. Pertanto «melius et convenientius atque minus indecorum sit, ut Deus non foret incarnatus, quam per hanc incarnationem tam minimam salutem conficeret» [5].

3. *I dieci segni*. — C. ritiene di poter fornire una dimostrazione della verità dell'uomo-Dio, capace di sciogliere le *dubitationes* relative all'incarnazione e superare le incongruenze, avvalendosi della testimonianza della Scrittura. La soluzione da lui proposta nella *Theologia* si avvale della teoria dei dieci segni, già adombrata in altri luoghi [6], la quale rappresenta una sorta di 'diagnostica' [7] della divinità di Cristo. Nella *Metaphysica* C. afferma di aver stabilito un criterio infallibile «ut autem agnoscimus qui sint a Deo missi, et qui a ratione, et qui a diabolo simia Dei». In primo luogo, chi è inviato da Dio può compiere azioni che oltrepassano a tal punto il naturale svolgimento dei fenomeni, che possono essere attribuite solo a una causa superiore. «Miracula ergo sunt diploma», e innanzi a colui che li compie la natura si inchina, proprio come «qui mittitur a Rege, defert diploma regis manu firmatum, cui omnes subito populi inclinantur et oboediunt» [8]. I miracoli operati da Cristo sono numerosi ma, quand'anche non ne avesse compiuti, C. sottolinea che sarebbe sufficiente l'eccezionalità della sua vita a provarne la divinità. C. distingue i miracoli di Cristo in cinque classi, che poi esamina una per una. La prima comprende i miracoli *ex Deo*, come le voci che giunsero dall'alto a testimoniare la divinità di Cristo quando ricevette il battesimo da Giovanni e quando si trasformò sul Tabor. Alla

seconda classe appartengono i miracoli *in angelis*: angeli buoni che giubilano alla sua nascita, lo servono nel deserto, lo confortano nel Getsemani, mentre i diavoli sono da lui dispersi e domati. Nella terza trovano posto i miracoli fatti a beneficio degli uomini, i più numerosi: guarisce gli infermi, perdona i peccati e risuscita i morti; nella quarta quelli riguardanti le creature irrazionali. La quinta classe, che comprende i miracoli fatti negli astri, assume un significato peculiare nella riflessione di C. Prima di soffermarvisi, l'autore si era limitato a segnalare i luoghi scritturali nei quali vengono narrati i miracoli di Cristo. Giunto alla trattazione dei miracoli compiuti nei cieli, organizza la trama della sua riflessione sull'argomento in modo da potervi ribadire le proprie dottrine cosmologiche e astrologiche [9].

È, infatti, la nascita di Cristo il momento principale di quella *commotio caeli et terrae* che, iniziata già alcuni secoli prima per attestarne l'avvento e osservata alla fine del secolo VI a. C. dal profeta Aggeo, è destinata a durare sino a quando il cielo e la terra periranno. Tale *commotio* consiste, in primo luogo, nell'avvicinamento dei pianeti e in particolar modo del Sole, il quale, da principale sorgente di vita, dei movimenti e dei mutamenti che avvengono sulla Terra, diviene, con il tempo, la causa della distruzione della Terra stessa [10].

Segnali ed effetti di questo graduale avvicinamento sono: la riduzione dell'eccentricità, il rapporto tra il fuoco, ossia la Terra, e l'orbita solare, «*quae nimirum sub Hipparcho anno 127 ante nativitatem Christi erat 414 partium, [...] sub Copernico vero 265*» [11]; il restringimento dell'orbita solare, per cui

l'anno si è accorciato, e la diminuzione dell'angolo fra l'equatore celeste e il piano dell'orbita solare; lo spostamento degli apogei di tutti i pianeti in rapporto alla serie dei segni, intervenuto dopo l'avvento di Cristo: «*quel del sole era a quattro di Gemini ed or [1628] si trova in dieci del Cancro*»; l'accorciamento del cono d'ombra durante le eclissi e dell'ombra degli gnomoni; si sono anticipati, infine, gli equinozi e i solstizi. Per quanto riguarda il resto dell'universo, si danno anomalie che riguardano le stelle fisse, le quali compiono un *motus in posteriora* mentre in passato si muovevano in avanti: mediamente in ragione di 1° ogni 66 anni; tale anomalia è iniziata «*subito dopo la profezia di Aggeo*», che aveva annunciato: «*adhuc modicum et movebo coelum et terram, et veniet desideratus cunctis gentibus*» [12] - ovvero il Messia - cioè «*500 anni prima di Cristo*». A partire da allora, divergenze sempre più rilevanti furono notate dagli astronomi, per cui le stelle che erano al 0° dell'Ariete sono ormai arrivate a lambire i Gemelli. Tutto ciò avrebbe indotto il Pontefice a riformare il calendario [13].

Per spiegare tali 'esorbitanze', gli astronomi hanno fatto riferimento al moto *in posteriora* nell'ottava sfera, completato, secondo Tolomeo, in 36000 anni. In base al principio aristotelico per cui a ogni moto semplice deve corrispondere un corpo semplice, ogni moto nuovo delle stelle doveva essere attribuito a una sfera particolare. Gli astronomi hanno, quindi, postulato l'esistenza di un ulteriore cielo 'fisso' superiore a quello delle stelle fisse, ritenendo «*che debbano necessariamente ammettere la nona sfera tutti coloro che abbiano osservato che l'ottava si muove da occidente a oriente*» [14].

C., reputando che la precessione non sia nata con l'Universo, ma iniziata pochi secoli prima della venuta di Cristo, contesta l'esistenza di cieli anastri. È, dunque, a causa della precessione dei segni, oltre che del restringimento delle loro orbite, che si ha lo spostamento degli absidi planetari; in particolare, gli apogei anticipano di oltre 30° [15].

È anomala, infine, l'apparizione di una nuova stella annunciata dalla Sibilla tiburtina, effettivamente osservata da Tycho Brahe nel 1572 e descritta nel *De nova stella*, cui se ne aggiungono altre (nell'*Egloga* si ricorda quella nel «petto del Cigno»), delle quali C. sottolinea la valenza profetica [16]. Se le alterazioni, preannuncianti l'avvento di Cristo e attestanti la sua divinità al momento della nascita, risultano impercettibili a chi le osserva a occhio nudo per la lentezza con cui viene modificato lo stato della volta celeste, i miracoli celesti avvenuti alla sua morte furono ben visibili. Nel momento in cui si manifestava maggiormente la fragilità della sua natura umana sulla terra, il segno della sua divinità si manifestava chiaramente nei cieli. Come durante la passione, «quando ab hora sexta usque ad horam nonam tenebrae factae sunt super universam terram praeter ordinem naturalem, obscuritate sole in diametro lunae» [17].

Se i miracoli costituiscono per C. il primo segno della divinità di Cristo, quasi ne fossero il «diploma», a esso se ne aggiunge un secondo, cioè il martirio, vale a dire «il sigillo del sangue sparso», dove «chi ha sangue senza miracoli, ha il sigillo senza patente». Tale segno consente di distinguere i cristiani dagli eretici, i quali «desiderano morire per la legge loro, perché sono ingannati» [18] ed è escluso che possano esibire

gli altri segni. La certezza della verità predicata e delle divine promesse ha fatto sì che Cristo e i suoi discepoli andassero incontro con letizia ai tormenti «quasi oculis cernentes coronas a Deo in certamine tanto paratas». I «riscontri di profeti c'han antevisto la *sua* venuta» sono il terzo segno che rende possibile identificare chi è stato inviato da Dio [19]. Dai profeti Cristo era stato «multis ante seculis preconizatus Deus et homo, moriturus pro genere humano, redempturus Israel, conversurus mundum ad veri Dei cultum, sicut declaramus in cap. 1 et 2 de oraculis Patriarcharum et Prophetarum et Psalmorum multipliciter». Si tratta della nota della *prophetia praevia* («Si enim eius adventus praedictus est per servos Dei, signum est, licet non tam efficax, quod ipse sit, quem praedixerunt»), accanto alla quale deve avverarsi la *prophetia propria* («Si quae praedixit evenerunt et quae in cogitationibus latent introspexit. In his duobus vide an prophetia sit naturalis, an divina, an diabolica, de quibus inferius disseremus»), che rappresenta il quarto segno: «Si quae ipsa prophetat, eventus comprobabit. Si enim aliquod futurum esse dicit determinate, et non venit, scimus illum hominem non fuisse a Deo, vero domino praeteritorum auctore» [20].

La quinta nota è la sublimità della vita: «inspicienda est vita eius; si enim quae praedicat facit, et secundum naturae virtuosae regulas vivit, divinus est». Colui che è stato inviato da Dio sarà riconosciuto come tale, se esibirà anche la sesta nota, cioè che i principi della sua dottrina siano «secundum naturam, et philosophiam rectissimam, nihil obscoeni, impii, impossibilis ex contradictorio falsi vitiosique admittentia». C. ritiene che a chiunque li esa-

mini appariranno manifesti la perfezione della dottrina di Cristo e l'accordo di questa con la natura e la morale. Gli insegnamenti di Cristo sono naturali, sebbene si conoscano per rivelazione *supernaturalis*: «Naturalia sunt quae secundum naturam se habent, licet supernaturali revelatione cognoscantur» [21].

La legge e la religione di colui che è stato inviato da Dio devono possedere, oltre che la massima perfezione, un altro tratto caratteristico (settima nota), cioè devono poter trasformare gli uomini «in deos, extasi, prophetia, et miraculis, et vitae probitate, et martyrii voluntate decoratos». I credenti, per grazia, diventano capaci di operazioni divine, nella misura in cui essi vengono deificati nella facoltà conoscitiva e nella volontà. Mantenendosi fedele al suo schema primalitativo, C. fa notare, infine, che nei credenti risplende la carità «ut omnibus auxilio et consilio prosint, nec sibi sed toti se natos mundo credant» [22].

La concordia dei discepoli tra loro e con il maestro rappresenta la successiva nota che C. ritiene presente in Cristo. Tra i Vangeli esiste un perfetto consenso: benché si possano trovare elementi differenti, non è mai dato cogliere contraddizione o smentita: «Omnes enim profitentur se testes esse Verbi Dei atque eandem dicere veritatem tam in historia factorum quam revelatorum, ita ut quid mirabile sit» [23].

Le ultime due note sono la carità universale, che stringe i Cristiani tra loro e al loro capo Cristo, «quoniam erat eis cor unum et anima una», e la stima sovrana delle cose divine («divinorum superomnia appretiatio»). Essa è considerata da C. la «maxima nota» e consiste nel posporre tutto a Dio, «qui suf-

ficientissimus est omnibus vastissimis desideriis complendis», disprezzando le cose mondane. Tale nota è considerata la *maxima* dall'autore, probabilmente perché esprime la conformità al maggior ammaestramento consegnato da Cristo e riferito, in particolare, da Matteo: «Quaerite autem primum regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis» [24]. Il complesso di tali segni si trova solo in Cristo e nei Cristiani, come rilevato nell'*Ateismo* – «Hor solo in Christo e suoi apostoli io trovo questi marchi e tutti questi contrassegni verificarsi ampiamente; egli li mostrò e li diede ai suoi [...], e a tutti gli altri poi si vede mancar qualche prova delle predette» [25]. Vi è una notevole assonanza tra la riflessione che C. viene svolgendo in queste pagine e quanto aveva scritto Ficino nel *De Christiana religione*, nel quale, benché non vi si trovi un elenco di tali segni, viene espressa la medesima persuasione della divinità di Cristo, fornita dalla santità della sua vita e dai miracoli.

4. *Il fine dell'incarnazione.* — Dopo aver dimostrato che Dio si è veramente incarnato, in base alla veridicità delle testimonianze e all'esame delle dieci note, C. ritiene che sia necessaria un'indagine sul fine dell'incarnazione. Non si può, infatti, rispondere alla questione se sia possibile e vero il fatto dell'incarnazione, «nisi prius propter quid [Deus] est incarnatus». Il problema della finalità, la quale, concernendo la primalità terza, ha nell'organismo ontologico un ordine di processione dalla Potenza e dalla Sapienza, include in sé le difficoltà riguardanti le altre primalità. Dunque, la sua soluzione, contendo implicitamente la risposta alle questioni sollevate dalle altre primalità, consente di appianare ogni difficoltà. La

linea argomentativa di C. segue tre tappe fondamentali, che coincidono con i tre diversi assunti circa la causa fondamentale dell'incarnazione.

La prima posizione è quella di Tommaso e Bonaventura, per i quali Dio si è incarnato per rimediare al peccato di Adamo, senza il quale l'incarnazione non sarebbe avvenuta. Con questa affermazione si ammette che la perfezione dell'uomo e dell'universo è un motivo per l'incarnazione; ciononostante si rileva che l'incarnazione è dovuta principalmente alla caduta: il peccato estremo della caduta richiedeva un rimedio altrettanto estremo. La seconda teoria, cui fa riferimento C., è quella sostenuta in particolare da Scoto, secondo il quale Dio ha scelto di comunicarsi alla creatura in tutta l'ampiezza della sua comunicabilità, a prescindere dal peccato di Adamo. L'ultimo punto preso in esame da C. è rappresentato dalla posizione di coloro che egli chiama i teologi 'recenti', cioè dalla sua: «*Tertia opinio est recentiorum, quod voluntas incarnationis et permittendi peccatum non se habent sicut prior et posterior, cum illa non sit propter hanc, neque haec propter illam, quamquam mysterium incarnationis fuerit primo praedefinitum per voluntatem communicationi perfectae*» [26].

Se nel *Dialogo politico*, redatto nel 1595, C. aveva sostenuto la tesi tomista – affermando che «Dio predestinò nell'istesso tempo che antivedea tutte queste cose [sc. il peccato di Adamo] il suo figliuolo, sua virtù e suo senno, ad incarnarsi e morire per soddisfare al merito dei nostri mali» [27] – è nella *Theologia* che precisa la propria posizione definitiva, con la dottrina della 'duplice predestinazione' [28], formula che sembra ricalcare nella terminolo-

gia quella protestante, ma il cui utilizzo da parte di C. si inserisce, in realtà, in tutt'altro orizzonte tematico.

Per C., al momento della creazione, Dio ha predestinato tutti gli uomini alla beatitudine. D'altra parte: «*ad quid pater bonus, filios ad furcam et ad gladios generat?*». Tale prima predestinazione è antecedente alla previsione dei peccati e dei meriti: Dio ha fatto le creature libere affinché potessero essere causa della propria gloria. In loro pertanto essere, virtù ed essenza «*bonae sunt ad summum bonum destinatae*». Il raggiungimento di tale fine, tuttavia, non si verifica infallibilmente, proprio nella misura in cui «*Deus non est causa solus, sed simul cum libertate creaturarum est concausa*», per cui «quando Deus cooperatur concausans una cum libera causa, effectus non sequitur infallibiliter», altrimenti non si verificherebbe il peccato. Conseguentemente, proprio per l'inefficacia della prima predestinazione e in previsione dei peccati e dei meriti, Dio ha operato la seconda, la quale avviene mediante il «*remedium incarnationis Christi*», a patto che Cristo venga riconosciuto e non vi sia la perseveranza nel peccato sino alla fine. La seconda predestinazione, nella misura in cui tiene conto dei meriti dell'uomo, il quale abbia accettato e ben utilizzato gli *auxilia divina* necessari a supplire alle mancanze umane, a differenza della prima, sortisce effetto.

La chiave per comprendere il fine dell'incarnazione viene individuata da C. nella distinzione di una predestinazione all'incarnazione in un corpo immortale, cioè l'*incarnatio ad gloriam*, e la seconda predestinazione in un corpo mortale, ossia l'*incarnatio ad redemptionem*. La prima predestinazione di Cri-

sto è anteriore alla previsione del peccato adamitico e indipendente da essa: la predestinazione di Cristo e di tutti gli angeli e i santi, dei quali egli è il capo, avvenne primariamente nella volontà antecedente, e non «ex praevisis meritis, ergo multo minus praevisis peccatis» [29]. Quando la Scrittura^e i Padri affermano che Cristo non è venuto al mondo se non per il peccato, le loro parole devono essere intese con riferimento non alla sua prima predestinazione, ma alla seconda, conseguente alla previsione del peccato di Adamo. L'incarnazione del Verbo non è stata occasionata dal peccato dell'uomo, poiché essa era già il fine dell'universo, ma lo è stata semmai la sua incarnazione come redentore: «nihil derogat decretis divinis, si Christus incarnandus immortaliter deinde incarnatus est mortaliter». Il peccato di Adamo ha variato lo scopo dell'incarnazione, ma non poteva motivarla, e il peccato stesso fu permesso «non ut fierent, quae facienda erant, sed [ut] cum gloria mirificentiori fierent non temerata hominum libertate» [30].

C. opera, quindi, una conciliazione tra le diverse posizioni, che sarebbero tutte valide in quanto considerano aspetti diversi della venuta di Cristo: «Et utrique bene dicunt: illi respexerunt incarnationem ad gloriam ut possibilem etiam ad redemptionem, isti de facto ad redemptionem» [31]. È la prospettiva paolina, recepita mediante il filtro scotista, a rendere comprensibile il passaggio, compiuto da C., dal motivo dell'incarnazione alla predestinazione. Se la predestinazione dell'uomo si radica in quella di Cristo, non può trattarsi in alcun modo di predestinazione alla rovina, dal momento che Cristo presenta se stesso come Vita e

Resurrezione. Il disegno di Dio si attua soltanto in positivo e non in negativo: egli ci ha predestinati non al bene o al male, bensì soltanto al bene o, come Paolo chiarisce: «nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii eius» [32].

La predestinazione è un atto eterno, aveva affermato Scotto, indipendente da ogni realtà creata, mediante il quale Dio predestina l'uomo alla partecipazione alla gloria della vita divina che precede per sé la visione del peccato e la dannazione. Se questo vale per la predestinazione in generale, *a fortiori* deve valere per la predestinazione di Cristo [33]. Poiché Dio agisce con logica e con ordine, si deve ritenere che, nell'atto del predestinare, ordini alla vita gloriosa Cristo prima di ogni altro eletto, volendo che Cristo sia il più vicino al fine, cioè a lui stesso. Pur rimanendo fedele alla tradizione tomista, C. ne inquadra i temi in una prospettiva scotista, per cui, mentre sottolinea la defezione dell'uomo e la sua incapacità di rinascere alla vita divina, cosa che ha reso necessaria la seconda predestinazione di Cristo, assume l'amore di Dio quale causa primaria dell'incarnazione. Essa è il compimento supremo dell'unione amorosa di Dio con la creatura, ed era in *capite libri* del disegno creativo: «Quando noi amiamo una persona da davvero, ci svisceriamo, e ci vorriamo dare il sangue e l'anima e noi stessi (pensi questo chi fu innamorato). Hor Dio, che è più amoroso di noi, perché alle amate sue creature non haverà dato se stesso e 'l sangue e 'l corpo potendo?» [34].

5. *Le modalità dell'unione.* — Come sostenuto da Tommaso [35], al quale C. si riferisce esplicitamente, l'unione della componente divina e di quella uma-

na in Cristo non può realizzarsi nella natura. Una natura, infatti, si può costituire a partire da due o più elementi in tre modi: o dando origine a una composizione di elementi, rimanendo essi integri e senza trasformarsi, la qual cosa non può avvenire in Cristo, dal momento che il risultato di questo tipo di unione non produrrebbe qualcosa di veramente unitario; o partendo da elementi esistenti in sé, ma già trasmutati, i quali danno luogo a un misto; tuttavia, essendo la natura divina immutabile, non può esserci mescolanza di cose molto distanti tra loro; o, infine, a partire da principi imperfetti, come la forma e la materia dalle quali risulta l'uomo. Nemmeno tale terzo modo, però, è utile a spiegare l'incarnazione, nella misura in cui in essa le due nature sono perfette, secondo la loro condizione. L'incarnazione non è avvenuta «per trasmutationem Dei in carnem neque hominis in Deum, sed per assumptionem naturae hominis ad unionem personalem hominis cum Deo, absque ulla Dei iactura» [36].

L'unione tra le due nature, l'umana e la divina, in Cristo non è né un'unione sostanziale, né un'unione accidentale, ma un'unione personale, per cui esse sono unite nella persona del Verbo, il quale, oltre a possedere la natura divina, assume per libero volere anche quella umana. Nonostante si richiami a Crisostomo e Ambrogio, C. riprende anche su questo punto un'argomentazione tomista, ricorrendo all'immaginazione del rapporto anima-corpo non solo per stabilire la tipologia dell'unione della natura umana con quella divina, ma anche per chiarire il ruolo specifico delle due nature. Il rapporto del corpo con l'anima può essere inteso in due modi: o come causa materiale, e allora

il corpo funge da materia dell'anima, forma del corpo; o come causa strumentale, e in questo caso il corpo diviene strumento dell'anima nello svolgimento delle sue azioni. Delle due modalità soltanto la seconda si può riferire all'unione ipostatica. La natura umana, infatti, non può fungere da materia rispetto alla natura divina, né questa svolge il ruolo di forma rispetto alla natura umana. Ciò che accade, invece, è che la natura umana è congiunta alla natura divina quale strumento. Nell'unione ipostatica, essa funge da strumento congiunto della divinità [37].

Alla natura divina spetta il ruolo di causa principale di tutto l'agire umano di Cristo, mentre alla natura umana compete il ruolo di causa strumentale dello stesso agire divino del Verbo. In quanto causa agente strumentale, la natura umana ha qualità e prerogative sue proprie. Alla specificità dell'agire umano si devono addebitare tutte le debolezze [38] che accompagnano sia il corpo, sia l'anima di Cristo: i bisogni corporali, la fame, la paura, il dolore, la tristezza, la morte ecc. Gli atti di Cristo sono anch'essi duplici: gli uni fluiscono dalla natura divina, gli altri sono umani, e derivano dalla natura assunta. Essi sono in rapporto attraverso la *communicatio idiomatum*, espressione che, se considerata in senso ontologico, indica l'appartenenza reale degli attributi della natura umana e della natura divina all'unica persona del Verbo incarnato; se presa in senso logico, indica l'attribuzione all'unico soggetto, cioè alla persona del Verbo incarnato, di uno o più predicati relativi alla sua natura umana e di uno o più predicati relativi alla sua natura divina. Seguendo Tommaso [39], C. considera la *communicatio idiomatum* una conseguenza dell'unione

delle due nature sul piano logico, collocando la questione che la riguarda tra quelle cristologiche accessorie. Tommaso era stato il primo a farlo, anche in modo formale; da Pietro Lombardo, infatti, la *communicatio idiomatum* veniva trattata come uno degli aspetti dell'unione stessa [40] con un approccio che si rivolgeva alla dimensione ontologica della questione. Tale collocazione, ripresa da C., risentiva, forse, dell'influsso di Alberto Magno, nel quale la *communicatio idiomatum* viene presentata sempre in stretta connessione con l'unione ipostatica, ma come una delle sue conseguenze. Dall'affermazione del *suppositum* di due nature consegue che si può predicare di esso quanto appartiene a entrambe, che le proprietà umane possono essere predicate del Figlio di Dio in concreto e che, in virtù dello scambio, non importa da quale nome si prendano le mosse nella predicazione, nella misura in cui le proprietà sono egualmente predicabili, poiché il nome si riferisce sempre primariamente al *suppositum*.

NOTE. [1] *Theologia*, xviii, 1, 18-22. Cfr. *Theologia*, vi, 12; *Lettere*, 141; *Ateismo*, 109. - [2] Ivi, 26-28. - [3] V. M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino, 1981, 137-141. - [4] Vedi AMABILE, *Congiura*, iii, 421. - [5] *Theologia*, xviii, 1, 30. - [6] Cfr. *Theologia*, xviii, 1, 38; *Metaphysica*, *Prooemium*, 86-88; ivi, 215; *Ateismo*, 142. - [7] Vedi R. AMERIO, *Diagnostica della religione positiva in T. C.*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», xxiv, 1932, 181-184; EADEM, *L'opera teologica di T. C.*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», xxi, 1929, 410-430. - [8] *Metaphysica*, iii, 266. Cfr. *Ateismo*, 186. - [9] Vedi *Theologia*, xviii, 1, 44-48. - [10] Cfr. *Metaphysica*, iii, 8; *Theologia*, xviii, 1,

56; *Quaestiones*, 9-10; *Antiveneti*, 135. - [11] Cfr. *Theologia*, xviii, 1, 58; *Theologia*, xxv, 172-176; *Metaphysica*, iii, 9 e 19; *Art. proph.*, 68; *Discorso di Fra T. C. sopra la cometa e trave apparsi di novembre 1618*, a c. di G. Ernst e L. Salvietti Firpo, «Bruniana & Campanelliana», ii, 1996, 1-2, 69; *Lettere*, 219-220; *Astrol.* 22, 29 e 69-71. - [12] *Ag.* 2, 7-10. - [13] Cfr. *Theologia*, xxv, 57; *Theologia*, xviii, 1, 53; *Art. proph.*, 69-70. - [14] GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a c. di E. Garin, Firenze, 1946-1952, ii, 229. - [15] Cfr. *Theologia*, xix, 138; *Theologia*, xviii, 1, 53. - [16] Cfr. *Scritti lett.*, 289; *Theologia*, xviii, 1, 55; *Theologia*, xxv, 131-133 e 185. - [17] *Theologia*, xviii, 1, 60. - [18] *Ateismo*, 186. Cfr. *Metaphysica*, iii, 266; *Theologia*, i, 1, 26; *Theologia*, xviii, 1, 64. - [19] *Ateismo*, 186. Esiste una discrepanza tra la numerazione delle note che C. elenca in queste pagine del *Theologicorum liber xviii*, e quella del liber i, nel quale, infatti, essa è la quarta. - [20] *Theologia*, xviii, 1, 68; cfr. *Theologia*, i, 1, 26; *Metaphysica*, iii, 266. - [21] *Metaphysica*, iii, 266-268. Cfr. *Theologia*, i, 1, 26; *Theologia*, xviii, 1, 82; *Ateismo*, 198. - [22] Vedi *Theologia*, xviii, 1, 86-92. - [23] Ivi, 92. Cfr. *Theologia*, i, 1, 28; *Ateismo*, 187. - [24] *Mt.* 6, 33. - [25] *Ateismo*, 187. Cfr. *Theologia*, xviii, 1, 92. Vedi *Mc* 16, 17; *2 Cor* 12, 12. - [26] *Theologia*, xviii, 1, 94-98. - [27] *Discorso politico*, 248. - [28] *Theologia*, xviii, 1, 104: «praedestinatio, quae est actus Dei sibi bene placentis, duplex est». - [29] Vedi ivi, 104-108. - [30] Ivi, 110. Vedi *Gv*, 3, 17; *Lc*, 19, 10; *Mt*, 9, 13; *Gal*, 4, 4; *1 Tm*, 1, 15. Vedi IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, v, 14, 1; S. AGOSTINO, *Sermones*, 174, 2; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Adversus Arianos oratio*, 2, 56; G. CRISOSTOMO, *In epistulam ad Hebraeos*, 5, 1; S. AMBROGIO, *De In-*

carnationis Dominicae sacramento, 6, 56; LEONE MAGNO, *Sermo* 77, 2. – [31] *Theologia*, XVIII, I, 110. – [32] *Rm*, 8, 29. Vedi anche *Ef* 1, 3-14. – [33] Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 41, n. 40; *Opus Oxoniensis*, III, d. 7, q. 3. – [34] *Ateismo*, 175-176. – [35] Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, art. 1. – [36] *Theologia*, XVIII, I, 170. – [37] Vedi *ivi*, 154-155. – [38] Vedi *ivi*, 178; *Theologia*, XXV, 92; *Theologia* XXI, I, 94-96; II, 46. – [39] Vedi *Theologia*, XVIII, II, 86. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 16, a. 4; *Scriptum super libros Sententiarum*, III, 1, q. 2, a. 4, ad 3; III, 5, q. 2, a. 2, arg. 4; III, 5, q. 2, ad 4; III, 21, q. 1, a. 1, qc. 2, arg. 4; III, 22, q. 1, a. 2, ad 1;

De unione Verbi incarnati, 5, ad 9; *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, lectio 4. – [40] Vedi PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, III, d. 6.

BIBLIOGRAFIA. R. AMERIO, *Il sistema teologico di T. C.*, Milano-Napoli, 1972; G. ERNST, *Religione, ragione e natura*, Milano, 1991; EADEM, *T. C. Il libro e il corpo della natura*, ROMA-BARI, 2002; M. MUCCILLO, *La pubblicazione della Theologia*, in *Laboratorio C. Biografia. Contesti. Iniziative in corso*, Atti del Convegno, Fondazione Caetani, 19-20 ottobre 2006, a cura di G. Ernst e C. Fiorani, Roma, 2008, 213-239.

DEBORAH MIGLIETTA

CHRISTIAN FRANCKEN E LE ORIGINI CINQUECENTESCHE DEL TRATTATO *DE TRIBUS IMPOSTORIBUS*

MARIO BIAGIONI

L'«EXTRAORDINAIRE roman bibliographique»¹ del *De tribus impostoribus* si è sviluppato a tal punto nel corso dei secoli da scoraggiare qualunque ulteriore suggerimento che non provenga dalla scoperta di nuovi documenti.² Eppure il confronto con aspetti finora trascurati del pensiero del radicalismo religioso del secolo XVI consente di proporre alcune congetture a vantaggio della tesi dell'origine cinquecentesca del libretto e sui rapporti tra questa e il primo esemplare a stampa oggi conosciuto, uscito dalla tipografia del viennese Straube nel 1753. Mi riferisco agli studi sull'attività dell'ex gesuita, poi antitrinitario, Christian Francken e in particolare al suo trattato *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae*, portato a termine a Cluj nel 1593.³ Anch'esso ha

¹ L'espressione è di P. RÉTAT, *Préface*, in *Traité des trois imposteurs*, Éditions de l'Université de Saint-Etienne, 1973, p. 10.

² Per una sintetica ricostruzione delle vicende di questo libretto, con bibliografia aggiornata, cfr. G. ERNST, «Un extraordinaire roman bibliographique». In margine al *De tribus impostoribus*, in ANONIMO, *I tre impostori*, a cura di G. Ernst, traduzione italiana di L. Alfinito, Calabritto (Av), Mattia & Fortunato, 2006.

³ Su Christian Francken sono fondamentali gli studi di L. FIRPO, *Il vero autore di un celebre scritto antitrinitario: Christian Francken e non Lelio Socino*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVII, 1958, 104, pp. 51-68; IDEM, *Christian Francken antitrinitario*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII (in realtà LXXIX), 1960, 107, pp. 27-35 (ora entrambi in IDEM, *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi, 1996, pp. 97-115, 195-204); L. SZCZUCKI, *W kregu myslicielu heretyckich*, Wroclaw, Polskiej Akademii Nauk, 1972; IDEM, *Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken*, in *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seine Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*, hrsg. von P. Wrzecionko, Göttingen, 1977, pp. 157-243; J. SIMON, *Die Religionsphilosophie Christian Franckens 1552-1610? Atheismus und radikale Reformation in Frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*, Wiesbaden, Harassowitz Verlag, 2008. Mi permetto di segnalare anche due miei contributi: M. BIAGIONI, *Il problema del criterio di verità nella Disputatio de incertitudine religionis Christianae di Christian Francken*, «Rinascimento», XLVIII, 2008, pp. 469-479, e IDEM, *L'unicità della ragione: l'evoluzione religiosa del gesuita Christian Francken*, in *Restauri storiografici: un progetto di Antonio Rottò*, Firenze, Olschki (in corso di stampa). Un repertorio completo degli scritti di Francken è stato curato da J. WIJACZKA nella *Bibliotheca dissidentium. Repertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, éd. A. Séguenny, t. XIII, Baden-Baden, 1991, pp. 95-135.

qualche caratteristica di 'libro fantasma'. Lo stesso titolo oscilla tra *Disputatio... de incertitudine* oppure *de certitudine religionis Christianae*. Non sappiamo se sia stato pubblicato, come sostengono alcune fonti, o se invece sia circolato solo in forma manoscritta, come suggerisce il fatto che ci è giunto attraverso un'unica copia non autografa conservata presso la Biblioteka Uniwersytetu di Wrocław. Certamente, però, esso fu conosciuto ed ebbe una qualche risonanza. In una lettera al gesuita Claudio Aquaviva della primavera del 1591 Francken inserisce tra le sue opere anche una «disputatio de certitudine religionis»,¹ lasciando intendere una lunga gestazione del libretto, al quale iniziò a pensare almeno fino dagli anni 1588-1589 quando si trovava a Cracovia.²

Sappiamo che Francken stabilì rapporti con l'esule fiorentino Francesco Pucci e che nel 1587 si recò insieme a lui a Trebau presso John Dee, per assistere alle visioni angeliche dell'avventuriero inglese Edward Kelley. Fu proprio il Pucci a fornire garanzie per il Francken, sostenendo che aveva ormai preso le distanze dalle precedenti posizioni eretiche e che, in particolare, aveva «recanted his wycked boke against Christ».³ Si riferiva forse alla principale opera teologica del Francken, ovvero la *Praecipuarum enumeratio causarum* contro il dogma trinitario e la divinità di Cristo, pubblicata a Cracovia presso lo stampatore antitrinitario Aleksy Rodecki nel 1584.⁴ È probabile che il loro primo incontro sia avvenuto a Cracovia proprio in quell'anno e tutto lascia supporre che le loro strade si siano incrociate anche in seguito, per esempio durante il periodo trascorso dal Pucci a Praga, tra il 1588 e il 1591, quindi mentre nasceva il libretto sull'incertezza della religione. Nella *Enumeratio* si possono cogliere alcuni echi della riflessione del fiorentino sulla ragione naturale e sulla conoscenza di Dio che ogni uomo trae dalla semplice osservazione del creato. Ma gli esiti ai quali giunge Francken appaiono molto lontani da quelli del Pucci: egli rimane estraneo al suo sconfinato latitudinarismo e, pur ammettendo la possibilità di una conoscenza naturale di Dio, non ne conclude che questa sia sufficiente per la salvezza. È difficile stabilire con precisione quali furono le tappe e le conseguenze del loro rapporto. Tuttavia la sua semplice esistenza rende interessante la testimonianza rilasciata da Tommaso Campanella a Guy Patin circa il famigerato *De tribus impostoribus*, che egli affermava di avere visto proprio nelle mani del fiorentino Francesco Pucci: «Je pris de là occasion de luy demander des nouvelles de ce livre. Il me dit, qu'il l'avoit veu à Rome en-

¹ Lettera di Christian Francken a Claudio Aquaviva, Alba Iulia, prima del 16 aprile 1591, in L. SZCZUCKI, *W kręgu*, cit., p. 267.

² Sulle origini e la struttura dell'opera cfr. B. KESERÜ, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk* «Disputatio de incertitudine religionis christianae», in *Antitrinitarianism in the second half of the 16th Century*, ed. R. Dán and A. Pirnát, Budapest, 1982, pp. 73-84.

³ F. PUCCI, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, 2 voll., Firenze, Olschki, II, 1959, p. 202.

⁴ C. FRANCKEN, *Praecipuarum enumeratio causarum, cur Christiani cum in multis religionis doctrinis mobiles sint et varii, in Trinitatis tamen retinendo dogmate sint constantissimi* [Cracoviae, Aleksy Rodecki, 1584]. Ma cfr. ora l'edizione pubblicata in SZCZUCKI, *W kręgu myślicieli*, cit., pp. 256-265.

tre les mains d'un Florentin nommé Franciscus Puccius». ¹ Come è noto Pucci e Campanella convissero per quasi tre mesi, durante la primavera del 1597, nel carcere del Santo Offizio, dopo essersi già incontrati in quello stesso luogo pochi anni prima, tra l'ottobre del 1594 e il maggio del 1595. ² Sappiamo quale impressione Campanella trasse dai colloqui con l'amico «qui 28 annis servivit Luthero et Calvino, eorumque libros memoria tenebat». ³ È anche possibile che durante quegli incontri Campanella abbia maturato l'opinione di un collegamento tra il *De tribus impostoribus* e il mondo protestante, in particolare gli ambienti ereticali dell'antitrinitarismo polacco, ⁴ e abbia percepito il rischio che una tale concezione della religione sfociasse nell'ateismo.

Attualmente non siamo in grado di stabilire se esista qualche rapporto tra il pensiero di Christian Francken, in particolare tra il *De incertitudine religionis Christianae*, e il libello *De tribus impostoribus*, e in che cosa esso eventualmente consista. Ma l'affinità tra alcuni dei temi presenti nei due scritti è di assoluta evidenza. Il problema risulta ancora più stimolante dal momento che non è affatto chiaro neppure quale sia il rapporto tra l'edizione settecentesca dello Straube e l'eventuale circolazione del *De tribus impostoribus*, a stampa o manoscritto, nei secoli precedenti. Le fonti in nostro possesso sono tutte di natura indiziaria e, pur accettando come maggiormente plausibile l'ipotesi dell'esistenza materiale dello scritto rispetto a quella del 'libro chimera', ⁵ è possibile che nella stampa settecentesca siano confluiti documenti diversi o che, comunque, nel corso della sua avventurosa tradizione, siano intervenute più mani a modificare, saldare o sintetizzare materiali compositi. Insomma, anche se siamo disposti a dare credito alla testimonianza di Tommaso Campanella in virtù della sua coerenza nel tempo e per l'assoluta onestà del personaggio, risulta davvero arduo capire in che cosa realmente consistesse lo scritto che egli dice di avere visto nelle mani del Pucci a Roma. Non è assurdo congetturare che fosse comunque molto diverso da quello giunto sino a noi. Si moltiplica in tal modo il numero delle variabili che rendono ancora più complesso il tentativo di dare un volto al fantomatico libretto. Allo stesso tempo, però, si allarga l'alveo entro il quale confluiscono i numerosi indizi della nascita nel corso del XVI secolo di un pensiero scettico e ateo, rispetto al quale il tortuoso cammino del *De tribus impostoribus*, in qualsivoglia forma esso sia stato trasmesso, rappresenta un importante indicatore. Al momento possiamo affermare che all'interno di questo percorso si colloca a pieno diritto il *De incertitudine religionis Christianae* di Francken, in attesa di chiarire le sue relazioni con l'altro, più noto e misterioso scritto.

¹ Cfr. G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 130. Le parole di Guy Patin sono tratte da B. G. STRUBE, *Dissertatio historico litteraria de doctis impostoribus*, Ienae, 1703, p. 29.

² Cfr. L. FIRPO, *Processo e morte di Francesco Pucci*, «Rivista di Filosofia», XI, 1949, 4, pp. 371-405 (ora in IDEM, *Scritti sulla Riforma*, cit., pp. 17-51, in particolare pp. 33-34).

³ *Reminiscentur*, I, p. 144.

⁴ L'ipotesi è di J. J. DENONAIN, *Le «Liber de Tribus Impostoribus» du XVI^{ème} siècle*, in *Aspects du libertinisme au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp. 221, 225. Ma cfr. ERNST, *Religione*, cit., pp. 129-133.

⁵ L'espressione è usata da P. BAYLE nel *Dictionnaire historique et critique* alla voce «Arétin».

Christian Francken nasce in una famiglia luterana a Gardelegen in Sassonia verso il 1552. Entrato nella Compagnia di Gesù a circa sedici anni, studia teologia e filosofia prima presso il collegio di Vienna, poi in quelli di Roma e di Napoli. L'esperienza in Italia è decisiva: come era accaduto a Lutero, Francken rimane colpito dal formalismo dei riti, dalle superstizioni che gli sembrano nascondersi nel culto, dal rigore gerarchico, dalla superficialità della vocazione religiosa. Nel 1579 lascia l'ordine e pubblica a Lipsia il *Breve colloquium Iesuiticum*, nel quale sferra un attacco feroce contro i gesuiti.¹ In realtà l'opera è qualcosa in più di un libello polemico, perché propone l'idea di una religione immune da forme idolatriche e non in contrasto con i principi della ragione. Si tratta di un modello che viene ripreso e approfondito in uno scritto uscito a Basilea pochi mesi dopo con il titolo di *De bestialissima idololatria*, nel quale Francken sostiene: «Theologia autem etsi ea docet quae sunt supra rationem et ὑπερφυσικά, non tamen quae contra et ἀντιφυσικά».² Alla ricerca di una religione priva di misteri, Francken si dirige in Polonia e aderisce ai gruppi antitrinitari. Si avvicina alle posizioni estreme dei non adoranti, che negavano legittimità al culto di Cristo, e ciò lo pone in conflitto con Fausto Sozzini, con il quale sostiene un'accesa disputa «de honore Christi» a Pawlickovice, nei pressi di Cracovia.³

Negli anni successivi Francken si muove tra la Polonia, la Transilvania (ottiene importanti incarichi nel collegio unitariano di Cluj) e Praga: tormentato dal dubbio, oscilla tra l'adesione all'antitrinitarismo e il ritorno alla Compagnia di Gesù. L'ultima conversione, con solenne abiura dei passati errori dinanzi al principe Sigismondo Bathory, è dell'aprile 1591. Da quella data, almeno formalmente, egli rientra nella chiesa romana. In realtà la stesura nel 1593 del *De incertitudine religionis Christianae* lascia capire come il suo percorso travagliato lo avesse condotto piuttosto a un radicale scetticismo, ponendolo dinanzi alla scelta tra la negazione di qualunque tipo di religione (quindi l'ateismo) o l'accettazione di un credo per pura fede.⁴ Intrapresa questa seconda via, decide di recarsi in Italia e sottoporsi al giudizio dell'Inquisizione, forse su suggerimento del nunzio apostolico a Praga Cesare Speciano. Il suo processo si conclude nel maggio del 1601 con la condanna al carcere a vita. L'ultima traccia dell'esistenza di Francken nelle carceri del Santo Offizio risale al 1610.

Il *De incertitudine religionis Christianae* è costruito in forma di dialogo tra un teologo e un filosofo intorno alla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio e

¹ C. FRANCKEN, *Breve colloquium Iesuiticum, toti orbi Christiano et urbi potissimum Caesareae Viennensi ad recte cognoscendam, hactenus non satis perspectam, Iesuitarum religionem utilissimum* [...], Lipsiae, Steinman, 1578.

² C. FRANCKEN, *De bestialissima idololatria... paradoxa sex conscripta per Christianum Francken Gardelebenensem*, p. 68. L'opera è pubblicata all'interno di IDEM, *Colloquium Iesuiticum toti orbi Christiano ad recte cognoscendam Iesuitarum religionem utilissimum*, Basileae, [P. Perna], 1580.

³ *Disputatio inter Faustum Socinum et Christianum Francken de honore Christi [...] habita 14 martii anno 1584 in aula Christophori Paulicovii*, in FAUSTI SOCINI SENENSIS *Opera omnia, in duos tomos distincta*, Irenopoli, post annum Domini 1656, t. II, pp. 767-777 (ora nell'edizione con introduzione e sommari di E. Scribano, Siena, Giaccheri, 2004).

⁴ Il problema del rapporto tra incredulità e fideismo come esiti dell'atteggiamento scettico è formulato in R. H. POPKIN, *Storia dello scetticismo*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 5-6.

la necessità della religione. Nella voce del filosofo si riconoscono le posizioni di Francken; quella del teologo si limita per lo più a riferire argomenti tradizionali a sostegno della necessità della religione, della superiorità del cristianesimo, dell'esistenza di Dio. Come recitano le parole della premessa: «Scopus huius disputationis est ut intelligamus tantae causam diversitatis religionum in mundo non esse aliam nisi quod certa ratione cognosci non possit hanc vel illam esse veram religionem».¹ Ne consegue che la religione ritenuta vera da alcuni, è considerata falsa da altri con ragioni altrettanto plausibili. In realtà la discussione si spinge oltre, sia perché giunge a negare la possibilità di stabilire certezze teologiche in qualunque religione del mondo (non solo, quindi, nella religione cristiana), sia perché nega anche la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. L'unica nozione plausibile di Dio è quella naturale, che però risulta insufficiente a sostenere un pensiero religioso, in quanto non delinea un ente che garantisce premi ai buoni e pene ai cattivi, come è proprio di ogni dottrina rivelata. Contro opinioni simili a questa, diffuse soprattutto in Germania in un secolo oscurato, nel quale «le stelle si son coperte di nebbie, le lucerne estinte», Campanella intendeva opporre, con il suo *Ateismo trionfato*, l'idea «che la Religione sia natural virtù da Dio in noi seminata» e che la conoscenza di Dio discenda naturalmente negli uomini grazie alla luce della sua ragione.²

Nel pensiero di Francken ritorna con insistenza l'idea che la religione esista solo in funzione della sua natura politica. Nel *Breve colloquium Iesuiticum*, composto prima di giungere agli esiti scettici del *De incertitudine religionis Christianae*, egli cerca di smascherare la Compagnia di Gesù dimostrando l'affinità delle sue strutture gerarchiche e dei riti con quelli in uso tra i popoli dell'estremo oriente, ignari del vangelo. Egli rileva le stesse forme di idolatria (l'ossequio al pontefice, per esempio, non è diverso dall'ossequio all'imperatore), le stesse caratteristiche e lo stesso rispetto assoluto delle gerarchie.³ Tutto ciò perché la religione è inevitabilmente frutto di proiezioni umane nella sfera del divino, che, in quanto tale, non può essere immaginata né descritta. In questo non c'è differenza tra i culti pagani e quelli della chiesa di Roma. Anzi, egli sottolinea come molte divinità del mondo antico siano state ereditate, con pochi mutamenti, dal cristianesimo. In particolare riconosce una radice pagana nel dogma trinitario.⁴

Sono due, come è noto, le principali ipotesi sulle origini del testo intitolato *De tribus impostoribus* comparso a stampa nel 1753 presso il libraio viennese Straube: una sostiene che i capitoli fino al settimo appartengano a un originario nucleo rinascimentale, forse modificato negli anni, poi unito con una parte tardo seicentesca che inizia nel capitolo ottavo con le parole «ut constet»; l'altra, invece, fa risalire l'intera composizione alla fine del XVII secolo. In effetti, come hanno sottolineato recentemente Sergio Landucci e Germana Ernst, la differenza di tono

¹ Il testo della *Disputatio inter theologum et philosophum de incertitudine religionis Christianae* è ora pubblicato in SIMON, *Die Religionsphilosophie*, cit., pp. 151-182.

² *Ateismo*, I, pp. 3, 6.

³ FRANCKEN, *Breve colloquium*, cit., pp. 19-26.

⁴ Ivi, p. 9. Questo tema viene affrontato soprattutto nella *Praecipuarum enumeratio causarum*, cit.

e di linguaggio tra le due parti è piuttosto evidente.¹ Inoltre nella prima «pare di avvertire riecheggiamenti più cinquecenteschi che della nuova filosofia».² Sul piano linguistico la prima parte è caratterizzata da uno stile impersonale, da un lessico piuttosto povero e una sintassi quasi banale. Il discorso procede per giustapposizione di idee, tanto da lasciare l'impressione di un collage di materiali diversi, non completamente amalgamati, o ancor più di un riassunto sommario di posizioni più complesse. Ma anche all'interno dell'ipotetico nucleo cinquecentesco è possibile procedere a un'ulteriore distinzione. In corrispondenza dell'inizio del capitolo sesto, infatti, si avverte la presenza di uno scatto nella logica argomentativa. Soltanto a questo punto viene introdotto il termine chiave di «impostura», la cui radice caratterizza il titolo dell'opera. Dal capitolo primo al capitolo quinto il discorso procede in una sorta di dialogo riportato in forma indiretta dalla voce narrante: da un lato sono riproposte le tradizionali prove a sostegno dell'esistenza di Dio, della necessità della religione e del culto; dall'altra si dimostra la loro inconsistenza, evidenziandone il carattere superstizioso, assurdo, utilitaristico. Dal capitolo sesto, invece, sulla base di questo materiale probatorio e dopo avere individuato il termine corretto per definire la religione (cioè «impostura»), vengono fornite indicazioni per difendersi da essa. Sono soprattutto i primi cinque capitoli a condividere, sia nella struttura argomentativa, sia nei temi affrontati, molti aspetti del *De incertitudine religionis Christianae* di Francken, nel quale, in effetti, non compaiono né la parola «impostura» né suoi sinonimi o derivati.

Il *De tribus impostoribus* si apre con l'affermazione che le discussioni su Dio e la religione si fondano su nozioni delle quali in realtà non conosciamo il significato. Che cosa significhi Dio e che cosa significhi esistere, infatti, non è dato sapere. Soprattutto viene accettato a priori che l'esistenza di Dio implichi la necessità di venerarlo, per di più attraverso forme di culto improntate «ad mensuram cultus fastuosorum hominum».³ Lo stesso giudizio di sostanziale irrazionalità del dibattito teologico è espresso dal filosofo nel primo enunciato del *De incertitudine religionis Christianae*. Egli respinge come prova dell'esistenza di Dio l'argomento dell'ispirazione divina dei profeti e del magistero sacerdotale, perché non poggia su alcuna certezza e non illustra «ex notiori minus notum, sed ex prius credito posterius creditum».⁴ In modo analogo la polemica contro un culto che imita quello rivolto a re e imperatori, ripresa e sviluppata nel *De tribus impostoribus* alla fine del capitolo secondo e all'inizio del terzo,⁵ è ampiamente presente nel pensiero di Francken. Si tratta, per esempio, di uno dei punti più discussi nel *Breve colloquium Iesuiticum*, laddove il pontefice romano e i cardinali vengono equiparati agli altri regnanti nei diversi paesi della terra («sic papa Romanus non solum episcopos tanquam principes haberet, sed cardinales etiam

¹ ERNST, «Un extraordinaire roman bibliographique», cit., p. 18.

² Ivi, p. 19.

³ ANONIMO, *I tre impostori*, cit., p. 32.

⁴ FRANCKEN, *Disputatio*, cit., in SIMON, *Die Religionsphilosophie*, cit., p. 154, rr. 6-7.

⁵ «Simili modo uti Indi colligunt: Magnus Mogol est, ergo colendus est» (ANONIMO, *I tre impostori*, cit., p. 40).

purpureosve patres, qui summis regibus aequarentur, ex quibus solis instinctu Spiritus sancti vicarius Christi eligeretur»),¹ o dove sono indicate le affinità tra il papa e l'imperatore del Giappone, il quale riveste anche il ruolo di capo supremo della religione «qui paene pro numine colitur et vulgo sacrosanctus putatur sic ut prohibeatur humi vestigia ponere, latissimeque imperat et cum profanis regibus saepe certat».²

La religione poggia su ragioni probabili, perché la teologia è priva di quelle certezze universalmente accolte per la loro evidenza, come lo sono i principi della geometria e della matematica. Nel *De tribus impostoribus* questa idea è espressa a chiare lettere: «non obstat quod, ut cognoscatur bis duo esse quatuor, opus haud sit omnes mathematicos congregare [...] cum e contrario religiones nec in fine, nec in principiis, nec in mediis concordent».³ Lo stesso concetto è formulato nel preludio del *De incertitudine religionis Christianae* con le seguenti parole: «certa ratio est quae nec everti possit, et vel invitis extorquet consensum. Cuiusmodi est ista: si duae lineae inter se distantes aequaliter producantur, non possunt in unum punctum influere».⁴ Non così i fondamenti della religione «sive Turcica, sive Iudaica, sive Christiana» che, essendo tutti quanti incerti, possono venire smentiti da ragioni altrettanto probabili. Da qui nascono i molteplici dissensi tra le diverse confessioni, e ciò che agli uni sembra indubitabile, è ritenuto falso dagli altri. Analoga conclusione nel *De tribus impostoribus*: l'europeo nega la fondatezza delle religioni non cristiane con la medesima superficialità usata dagli altri che negano la sua. Ciascuno porta a conferma del proprio credo rivelazioni speciali. Ma nessuna è sicura. Degli oracoli pagani «iam risit antiquitas», agli scritti di Mosè è contrapposto il Corano e a questi ancora le raccolte di Veda e dei Brahmani o i testi dei cinesi⁵. L'assenza di un saldo criterio di verità toglie alle religioni qualunque pretesa di conoscenza, lasciando loro una funzione esclusivamente politica. Nel *De incertitudine religionis Christianae* Francken intende dimostrare proprio questo e, attraverso la voce del filosofo, indugia sui tentativi messi in atto da falsi profeti, così come da governanti, per ingannare i fedeli o i sudditi disposti a credere: «Deinde cum incertum est antecedens, quam nihil prohibet homines fingere se commercium habere cum Deo et audire sermonem illius».⁶ Allo stesso modo di Abramo, Isacco, Giacobbe e Mosè, anche molti altri, pagani o di religioni diverse, finsero di avere parlato con le divinità o di avere ricevuto le leggi direttamente da loro, e usarono il presunto privilegio per esercitare il potere. Fra questi, Zoroastro, Licurgo, Solone, Minosse, Numa Pompilio, Maometto, per non parlare di Pitagora, che convinse i suoi concittadini di essere stato un anno negli inferi. Il paragone tra le rivelazioni divine a Mosè e quelle della ninfa Egeria a Numa Pompilio è presente, per uno scopo analogo, anche nel *De tribus impostoribus*.⁷

¹ FRANCKEN, *Breve Colloquium*, cit., p. 29.

² Ivi, pp. 20-21.

³ ANONIMO, *I tre impostori*, cit., p. 64.

⁴ FRANCKEN, *Disputatio*, cit., in SIMON, *Die Religionsphilosophie*, cit., p. 153, rr. 5-7.

⁵ ANONIMO, *I tre impostori*, cit., p. 54.

⁶ FRANCKEN, *Disputatio*, cit., in SIMON, *Die Religionsphilosophie*, cit., p. 155.

⁷ ANONIMO, *I tre impostori*, cit., pp. 50, 56.

Altrettanto chiara è la denuncia dell'uso di simili menzogne al fine di rafforzare il proprio potere sfruttando la credulità popolare. Principi, pontefici e sacerdoti, infatti, hanno lasciato intendere di avere intimi legami con le divinità perché la gente temesse la loro potenza e ne garantisse la ricchezza.

Di natura antitrinitaria è la riflessione, presente nel primo capitolo del *De tribus impostoribus*, sull'assurdità del concetto di generazione 'ab infinito' del figlio. Esso è stato escogitato perché altrimenti la generazione del figlio e dello Spirito santo implicherebbero un inizio e quindi una trasformazione di Dio, che invece è eterno e immutabile. Si tratta anche in questo caso di argomenti che afferiscono al pensiero di Francken, il quale, soprattutto nella *Praecipuarum enumeratio causarum*, sottolinea a lungo l'inconciliabilità tra la perfezione di Dio e la presunta generazione del figlio, per il fatto che Dio «qui genuit, necessario desiit eundem filium generare mutatusque est a generando ad non generando».¹ Ciò che è eterno, esiste sempre, e ciò che esiste sempre non è generabile. Non regge a una verifica razionale neanche il dogma della transustanziazione. Francken dedica alla dimostrazione della sua absurdità il *De bestialissima idololatria [...] paradoxa sex*, nel quale irride l'idea che il corpo di Cristo, con tutte le sue membra, sia compresso e confuso nella piccola ostia, nonché dato in pasto ai suoi fedeli.² Si tratta di una delle paradossali blasfemie accettate dai cristiani e che appaiono invece in tutta la loro absurdità ai cultori di altre religioni. Anche nel *De tribus impostoribus* l'argomento è posto al centro dell'attenzione, come prova dell'inesistenza di una religione meno irrazionale delle altre.³ Si tratta, comunque, di effetti prodotti dallo stesso meccanismo che sta al fondo di qualunque pensiero religioso e che lo spinge in zone lontane dal dominio della ragione, permettendogli di accogliere ogni fantasia. La religione si fonda, infatti, sulla proiezione di esperienze umane nella sfera del soprannaturale che, in quanto tale, l'uomo non può né immaginare né pensare. In molti punti del *De tribus impostoribus* è formulata l'idea che le religioni siano il prodotto di fantasie umane generate dall'incapacità di spiegare alcuni fenomeni o di superare razionalmente le paure che accompagnano l'esistenza degli uomini. Sullo stesso piano si muove Francken nel dialogo *De incertitudine religionis Christianae*, quando con la risposta al secondo postulato il filosofo afferma che «nobis notius est quod sensui vicinius». Invece il fatto che lo spirito di Dio abbia parlato attraverso i profeti e i santi è «a sensu remotissimum».⁴ Ma la formulazione più esplicita di tale principio è presente nella successiva *Analysis rixae Christianae* del 1595, laddove Francken sostiene con fermezza una concezione assolutamente materialistica della conoscenza. Niente può entrare nell'intelletto che non provenga, anche indirettamente, da un'origine materiale e sia, quindi, legato all'esperienza sensibile. Anche gli ingegni più elevati quando si rivolgono a concetti astratti non possono evitare di ricorrere a qualche elemento corporeo

¹ FRANCKEN, *Praecipuarum enumeratio causarum*, cit., p. 259.

² FRANCKEN, *De bestialissima idololatria*, cit., pp. 77-80.

³ ANONIMO, *I tre impostori*, cit., p. 66.

⁴ FRANCKEN, *Disputatio*, cit., in SIMON, *Die Religionsphilosophie*, cit., p. 156, rr. 13-15.

«quod phantasmata solet a philosophis appellari».¹ Le cose immateriali e incorporee non possono essere comprese se non in relazione ai «phantasmata» e la varietà di questi ultimi è la causa della varietà di opinioni che accendono i conflitti religiosi e generano sette ed eresie.

Questi sono soltanto alcuni dei numerosi aspetti particolari che i primi capitoli del *De tribus impostoribus* e il *De incertitudine religionis Christianae* hanno in comune. Il latino di Francken è aspro e spigoloso, quello dell'altro libretto è spoglio e quasi elementare. Ma sembra difficile negare una relazione e attribuire le corrispondenze al puro caso. Può darsi che i due testi appartengano a una stessa tradizione di pensiero, oppure che si ispirino a una medesima opera della quale oggi non abbiamo traccia. Può anche darsi che l'uno sia derivato dall'altro. Ciò che siamo in grado di sostenere con certezza è che molte delle idee contenute nella prima parte del *De tribus impostoribus*, così come ci è giunto nella versione a stampa dello Straube, circolavano negli ultimi decenni del Cinquecento negli ambienti del radicalismo religioso, soprattutto nelle zone dell'Europa centro-orientale a contatto con l'influenza sociniana. Questo ci aiuta forse a comprendere meglio anche certi luoghi dell'*Ateismo trionfato* di Campanella, che è stato interpretato come una risposta al *De tribus impostoribus* e che, in quanto tale, potrebbe svelare per contrasto alcuni tratti di quell'inafferrabile libretto. Nell'opera confluiscono idee diverse: molte provengono, come è naturale, da precedenti lavori di Campanella; altre ci riconducono invece a fonti disparate, tra le quali in particolar modo gli scritti di Francesco Pucci. Fino da una prima lettura risulta evidente il debito di Campanella nei confronti del riformatore fiorentino. Specialmente nel capitolo terzo, dedicato alla trattazione della religione naturale, in conflitto con la deriva scettica dell'ateismo, sono riconoscibili vere e proprie citazioni pucciane. I tre mesi di assidua frequentazione dei due prigionieri nel carcere del Santo Offizio segnarono la formazione di Campanella in maniera profonda ed estesa, forse ancor più di quanto sia stato dimostrato fino ad oggi. Non possiamo escludere che in quella occasione confluissero nella sua mente anche suggestioni del pensiero di Francken e, più in generale, degli antitrinitari con i quali Pucci era stato a contatto tra il 1583 e il 1585 in Polonia. Proprio ad alcune di queste idee Campanella sembra riferirsi nel capitolo secondo, laddove tratta gli «Argomenti onde ognun si può muovere contra la Religion Christiana in questo secolo»² con lo scopo di definire un criterio di verità che gli permetta di orientarsi in mezzo a tante controversie religiose e gli garantisca «che sia vera la mia [teologia], e quella dell'altre nationi falsa».³ Le prime prove della veridicità del cristianesimo sottoposte a verifica sono il ricorso ai miracoli, ai martiri, alla longevità della Chiesa di Roma, perché «ogn'altra nazione ha miracoli e martiri, et autorità lunga», sia tra i pagani che tra i musulmani e i giudei. Si tratta di questioni note e diffuse, comunque tutte presenti nel *De incertitudine religionis Christianae* (soprattutto negli argomenti 1 e

¹ FRANCKEN, *Analysis rixae Christianae quae imperium turbat et diminuit Romanum*, Praegae, ex officina Schumaniana, 1595, p. [2]. L'idea deriva forse dall'*Enchiridion* di Epitteto, del quale Francken curò un'edizione a stampa nel 1585.

² CAMPANELLA, *Ateismo*, p. 20.

³ Ivi, p. 22.

x), rivolto anch'esso alla ricerca di un saldo criterio di verità. Segue l'elenco di alcuni dogmi che possono prestarsi a critiche per i loro contenuti apparentemente paradossali: la transustanziazione, la trinità, la verginità di Maria.¹ Come abbiamo visto, almeno nei primi due casi, le stesse questioni erano state dibattute da Francken. Una parte consistente dei successivi argomenti a confutazione di dogmi cristiani rimanda invece al pensiero del Pucci: la limitata ampiezza del regno di Dio e l'eccessivo spazio che sarebbe lasciato all'iniziativa del diavolo (vengono alla mente alcuni brani della lettera inviata da Pucci a Niccolò Balbani),² la sorte delle popolazioni che non conoscono la rivelazione (cenni diretti al problema si trovano nel *De praedestinatione*),³ gli effetti del peccato originale e i guasti che ne deriverebbero per la natura e per gli animali innocenti (Pucci affronta la questione nella *De statu primi hominis ante lapsum disputatio* contro Fausto Sozzini).⁴ Tra le righe dell'*Ateismo trionfato* si fa luce un mondo variegato di esperienze, di idee, che lascia intravedere uomini e testi. Tra di essi sembrano riconoscibili anche alcuni tratti del *De incertitudine religionis Christianae* di Francken o, forse, del famigerato libello *De tribus impostoribus*. Osservati dalla prospettiva dell'*Ateismo trionfato*, i confini tra i due testi appaiono però così sfuggenti da farci dubitare che Campanella le percepisse come opere distinte.

¹ Ivi, p. 23.

² Cfr. PUCCI, *Lettere*, cit., I, 1955, pp. 23-54.

³ F. PUCCI, *De praedestinatione*, a cura di M. Biagioni, Firenze, Olschki, 2000.

⁴ L'opera è pubblicata in FAUSTI SOCINI SENENSIS *Opera omnia*, cit., II, pp. 253-369. Ma cfr. ora l'edizione con introduzione, note e indici a cura di M. Biagioni, Roma, Storia e Letteratura (in corso di stampa).

LEONARDO MARSO'S ORATIO FOR THE DEATH OF GIOVANNI BATTISTA PIO

JAMES W. NELSON NOVOA

LEONARDO MARSO D'AVEZZANO must be counted among the unsung and obscure humanists, largely unknown and largely relegated to being the subject of erudite footnotes. The little certain information about him is to be derived from various sources for as such not even as so much as a biographical entry exists on him, let alone a monograph or an article. By his name it is clear that he was from Avezzano in the Marso region of Abruzzo. The year of his birth is unclear as is that of his death.¹ Filippo Maria Renazzi (1745-1808) the erudite professor of Law at the *Sapienza* in Rome claims that he was the nephew of Pietro Marso (1441 ca-1511) who hailed from a town outside of Avezzano.² The Abruzzan historian Pietro-Antonio Corsignani (1686-1751) claims that he was a great Latin poet.³

The first archival news we have of Marso's existence situates him as a professor at the University of Siena between 1531 and 1533, in *humanitate*. It would seem that a two year hiatus followed during which he was dispensed from teaching on account of official business which took him away from the city until 1535 the year in which his name appears again on university documents although they also claim that he did not teach.⁴ The next news we have of him is of him as a professor of rhetoric at the University of Rome in 1539.⁵ He appears once again three years later among the paid professors of the university alongside another professor of rhetoric, the Bolognese Humanist Giovanni Battista Pio (1475 ca-1542 ca) whose funeral oration is being published here. The next and last news we have of him is from 1542 in which documents from the University of Rome claim that he was still a professor of Rhetoric *de mane*.⁶

¹ Some biographical details are to be found in my article *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, «Itinerari di studi storici», xx-xxi, 1, 2006-2007, pp. 213-230.

² See F. M. RENAZZI, *Storia dell'università degli studi di Roma detta comunemente la Sapienza che contiene anche un saggio storico della letteratura romana dal principio del secolo XIII sino al declinare del secolo XVIII*, Roma, nella stamperia Paglierini, 1803, p. 111. On Marso see the study by M. DYKMANS S.J., *L'humanisme de Pierre Marso*, Studi e testi, Città del Vaticano, 1988.

³ P. A. CORSIGNANI, *Reggia Marsicana ovvero memorie topografico-storiche di varie colonie, e compresa nel Vetusto Lazio e negli Abruzzi colla descrizione delle loro chiese, e immagini miracolose; e delle vite de' Santi e degli Uomini Illustri diviso in due parti di Pietro-Antonio Corsignani vescovo di Venosa*, Parte II, Napoli 1738, p. 122.

⁴ G. MINACCI, L. KOSUTA, *Lo studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 317; 399; 401; 404.

⁵ *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: I rotuli e altre fonti*, a cura di E. Conte, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1991, p. 14.

⁶ *Ibidem*.

The next evidence we have is to be derived from his extant works. Two works of his appeared in Rome in 1538 printed by Valerio Aloisio: the *Oratio et eiusdem panegyris ad Caesarem et praefatio in Quaestiones Tusculanae* and the *Sylvula cui titulis Carraffiana*. The first was a laudatory oration in honour of Charles V (1500-1558) which was to serve as a preface for Cicero's *Quaestiones Tusculanae* and was dedicated to Paul III (1468-1549) and two other important prelates.¹ The second is a poem dedicated to Gian Pietro Carafa who was to go on to become Pope Paul IV (1476-1555) and celebrates the memory of Count Andrea Carafa della Spina, viceroy of Spain in the Kingdom of Naples from 1523 until his death in 1526.² A third book is attributed to him, published in 1542 by the prolific printer from Asola, Antonio Blado, the *Oratio habita in aede divi Eustachii in festo Sancti Lucae*. It is the traditional oration given at the church of Saint Eustachius, at the opening of the academic year, on the feast of Saint Luke, on October 18. Dedicated to Pope Paul III it demonstrates Marso's obvious command of rhetorical skills in keeping with his role as teacher and master of that discipline.³

The work that Marso is mainly known for to contemporary scholars as the editor of a partial edition of Leone Ebreo's (1460 ca-1525 ca) *Dialoghi d'amore* which came in 1535 along with the full *editio princeps* of the work edited by the Siense editor Mariano Lenzi.⁴ Though the exact date in which it was published, almost certainly by the Florentine printer Benedetto Giunta and in Rome, is unknown, at least one exemplar of the book claims that it had been given to the owner on February 9, 1535.⁵ Entitled only *Libro de l'amore divino et humano*, the preface of the book claims that it had initially been intended to be translated into Latin along with the other two extant dialogues which comprise the *Dialoghi d'amore* as it had come down to us at the bequest of the southern Italian prelate Bernardino Silverio Piccolomini (died 1552).

Giovanni Battista Pio is better known to scholars of late fifteenth and early sixteenth century humanism as an editor of classical works, responsible for seminal early editions of a number of authors. He was allegedly born in Bologna and it was there that he received his formation in Classical literature.⁶ His command

¹ See J. NELSON NOVOA, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, cit., pp. 224-226.

² *Ibidem*, pp. 226-227.

³ *Ibidem*, pp. 227-228.

⁴ On this edition see my article Mariano Lenzi: *Siense editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2, 2008, pp. 477-494.

⁵ See my upcoming article Benedetto Giunta, *probable editor of the first partial edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Cadernos de Estudos Sefarditas» (in print).

⁶ On Pio's life see the two principal sources: G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi raccolte da Giovanni Fantuzzi*, vol. VII, Nella stamperia di Santo Tommaso d'Aquino, Bologna, 1789, pp. 31-40 and P. GIOVIO, *Elogia virorum litteris illustrium, quotquot vel nostra vel avorum memoria vixere. Ex eiusdem Musaeo (cuius descriptionem una exhibemus) ad vivum expressis imaginibus exornata*, [Basilea], Petri Pernaie typographi Basileae opera ac studio, 1571, pp. 238-241. For contemporary accounts of Pio's life see: C. DIONISOTTI, *Giovanni Battista Pio e Mario Equicola*, in *Gli umanisti e il volgare fra quattro e cinquecento*, Milano, 5 continents editions, 2003, pp. 70-113; V. DEL NERO, *Note sulla vita di Giovan Battista Pio...*, «Rinascimento», seconda serie, vol. XXI, 1981, pp. 247-263; B. KOBUSCH, *Das Argonautica-Supplement des Giovanni Battista Pio. Einleitung, Edition, Übersetzung, Kommentar*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2004, pp. 19-117.

of Latin and of Classical texts led him to the life of an itinerant preceptor, first settling in Mantova in 1495 then in Milan in 1497 only to return to his native city in 1505. He taught there except for a brief hiatus in 1506-1507 until, in 1512, he was called to teach at the University of Rome by Pope Julius II (1443-1513), replacing Pietro Marso in the chair of Rhetoric, a position which he held until 1514, a period during which he was able to come into contact with Roman humanism and the teaching and transmission of Classical literature and culture at the *Sapienza*.¹ It would seem that this period in Rome was followed by a return to Bologna to teach at university until 1526 when he was offered a teaching position in Lucca which he took up in January of the following year and where it would seem he remained for a decade before accepting an invitation from Paul III to teach at the *Sapienza* once again. The exact date on which he accepted the post in Rome is unknown as is his exact date of death, though it would seem that it took place at least before 1545.² Equally unclear is what his exact age was at his death. Paolo Giovio (1483-1552) in his *Elogia virorum litteris illustrium* (1546) claims that he was at least eighty³ whereas Leonardo Marso, in the present oration, claims that he was seventy five. The list of university professors at the *Sapienza* last mentions Pio in 1542. If we were to take this year as that of his death and Marso's affirmation of his age at death as true then he would have been born in 1467, a date contested by scholars who have worked on the Bolognese humanist.⁴

The oration was pronounced in the church of Sant'Eustachio, not by Marso himself but by a student of his, Cesare Armando or Amando. It has been passed down to us in three versions: two complete ones and a partial one. Giovanni Fantuzzi's *Notizie degli scrittori bolognesi* (1789) provide a partial transcription of the text although the author makes it clear that it is only a series of excerpts transcribed from a manuscript.⁵ The Estense library in Modena possesses a miscellaneous manuscript of humanistic texts, ms. Lat. 174, which contains a version of the oration.⁶ The University Library of the University of Bologna also holds

¹ On the reading and the teaching of the Classics at the University of Rome at this time see the article by M. CAMPANELLI, M. A. PINCELLI, *La lettura dei classici nello Studium Urbis tra umanesimo e rinascimento*, in *Storia della facoltà di lettere e filosofia de "La Sapienza"*, a cura di L. Capo e M. Di Simone, prefazione di E. Paratore, Roma, Viella, 1991, pp. 93-113.

² G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., p. 35 claims that the mass at which the oration which is published here was said by Tiberio Crispi castellano a scolaro of Pio's. The oration itself refers to Crispi as *arcis Praefectus*. Crispi (1498-1566), who went on to become a cardinal (December 19, 1544), was *castellano* of Castel Sant'Angelo from 1542 to 1545. On Crispi see the article by L. Bertoni in the *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 30, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1980.

³ P. GIOVIO, *Elogia virorum litteris illustrium*, cit., p. 240.

⁴ Pio's name last appears in *I maestri della Sapienza di Roma dal 1514 al 1787: I rotuli e altre fonti*, a cura di E. Conte, cit., p. 14. V. Del Nero, basing himself on G. Fantuzzi, claims that he was born around 1475-1476. See DEL NERO, *Note sulla vita di Giovan Battista Pio*, cit., p. 247.

⁵ «Quale conservasi manuscritta nella Biblioteca dell'Istituto fra manuscritta Epistola et Orationes Bonon», G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., p. 39. He could very well have used the manuscript which is the principle source of this edition.

⁶ The text in the manuscript is to be found on folios 235r-236v. I am indebted to Dr. Ilaria

a manuscript version of the text, in a manuscript collection of funeral orations given by and for professors of the University given the later designation of *Orationes funebres Bononiensium, vel pro Bononiensibus*.¹

Of the three the manuscript version preserved in the University of Bologna presents the most extensive transmission of the text while the manuscript present in the Estense library presents some omissions in the text. Both manuscripts provide poems which are not published here. As was mentioned earlier the version held in Fantuzzi's work is incomplete and only provides excerpts. For this edition I have opted for basing myself on the Bologna manuscript providing the variant readings from the other two sources. The oration is followed by a poem² and an epitaph³ which apparently graced Pio's sepulchre in the church of Sant'Eustachio but which no longer exists.⁴

★

Leonardi Marsi oratio dicta pro aede divi Eustathii a Caesare Amando⁵ discipulo in funere Ioannis Baptistae Pii.

Plurima sunt viri ornatissimi quae me hodie a dicendi munere mirifice terrent. Magnitudo in primis ipsius materiae in qua vereor me ingenium cogitando haud secus atque cymba in vastissimo oceano fluitando submergatur simulat de laudibus Ioannis Baptistae Pii dicere aggredior in quibus non mediocris labor principium, sicuti summa difficultas est, exitum invenire terrebat et per breve temporis intervallum vix

Maggiuli for her assistance in the transcription of this manuscript. I must also thank the librarians of the Estense library for their kindness and for allowing me to photograph the pages in question in the manuscript.

¹ Ms. 93, Fasc. IV, BUB [University library of Bologna]. I must thank Prof. Franco Bacchelli for having graciously told me about the existence of this manuscript. I am especially indebted to Professors Julio Alonso Asenjo and Manuel Molina Sánchez for their decisive help in the transcription of the text and their assistance in its collation with the other version and in the editing work. In addition I must thank the University library of Bologna for allowing me to photograph the manuscript.

² The poem appears on fol. 2r. It was written by another hand than that responsible for the Oration: «Hic figitur aliud Baptista pius, cui fidelissima vita / Cui dederat Latium, Grecia quicquid habet. / Se tulit aeternis fama super aethera pennis. / Nunc sat erit manis spargere flores piis. // Ossa Pii, hic sita sunt, huius tunc incluta virtus / Famaque percelebris, lustrat utrumque polum / Ingenio subtrahe pius nisi omnia cernis, / Nunc supra te denique sydera, terra vertit».

³ «Ioanni Baptistae Pio Bononiensi incomparabilis / doctrinae multaeque in litteris / industriae viro, qui a Paulo III Pontifice Optimo Maximo / ad erudiendam iuventutem accitus in Academia Romana, / primas facile semper obtinuit. / Cuius etiam vita ideo beator, est putanda, quam / vi morbi nulla adhibita, Annum agens LXXXIII / integra mente, caeterisque sensibus, / in familiarium sermone mortuus est». The text is also reproduced by Fantuzzi, but his version ends with a variant reading of the last verse in the previous poem which was also published by Giovio: «Ingenio tentasse Pius sese omnia cernens / Nunc repeto – dixit – Sidera: Terra vale». The full text is published by G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., p. 34, and only this verse by P. GIOVIO, *Elogia virorum litteris illustrium*, cit., p. 240.

⁴ G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., pp. 34-35 claims that it longer existed in 1789.

⁵ Amardo in *ibidem*, p. 35.

quinque dierum cumulus auctori ad praemeditandum mihi ad ediscendum praebebatur. Accessit et insolita dicendi ratio quae me quotidie ab incepto desistere monebat. Necnon et acris morsus doloris quo excruciatu animus nihil laude dignum excogitare valet, neque excogitata memoriter pronuntiare quae orta comploratione ad fletum et tristitiam torqueatur. Quis enim in tanta hominum moestitia sese queat lachrymis temperare, dum Musarum assecclas moerore confectos in luctum furere conspiciamur? Dum praeceptor ipse meus <cuius suasu tantum onus subterfugere non debebam> ex quo die Pientissimus Vir <qui cum concordissime vixerat> ex humanis abiit, prae dolore vocem interclusit et a publico legendi munere ad hunc usque diem cessavit atque omne tempus interpositum silentio contrivit. Dum ipsa denique urbs, qua pingitur facie, sanguine tamen atrata, et vestibis quaqua versum attritis in diluendo matutino¹ eiulatu flebili et voce singultanti sic est visa queri. Nec somnium id esse verum oraculum potius et visionem meditemur. «O me miseram» exclamabat «non possum tanto nostrarum legionum Duce orbata a vertice ad calcem non moveri»; et animo iniquissimo ferre, momento ea esse ablata, quae Ioannes Baptista Pius longissimis vigiliis et sudore compararat, ab ore cuius <id quod Nestori tribuit Homerus> melle dulcior sermo manabat. Et quis tantam Antiquitatis, quis tantam Iuris scientiam unquam fuerat adeptus? Quinque supra septuaginta annus natus <paulo minus vixerat Ennius> senectute ita aequo animo premebatur, ut ea oblectari videretur. Graecis Latinisque literis erat eruditus, et ne longum faciam omni scientiarum genere excultus Antiquarum omnium rerum memoriam tenebat, semel, et (quod maximopere miramur) sine labore memoria commendata nunquam amittebat.² Qua quidem in re neque Cyneas illi, neque Simonides memorie artis inventor, neque Mithridates Ponti Rex, nec alius qui vis erat conferendus. Hae voces atque lamenta partim ne dolor infestus recrudescat, ommissa³ quem vel asperimis ortum cantibus non flexissent ad ploratum? Ego (dum talia recolo) vix prae lachrymis etiam nunc valeo loqui, neque ab his citra dolorem longe maiorem quam qui in obitu erat inustus divulsus fuissem nisi Carmentae verbis quae urbem ita afflicta solabatur, nos quoque angore sempiterno, ne dum pridiana molestia aculeis liberasset. Nonne ego alebat vates illa quin inhumanum,⁴ ne dixerim ferreum pectus, quod humanis casibus non movetur. Sed nescio an insipientis sit, ea tristari morte, quam immortalitas consequatur. Haec si totum interemit animal (ut a fatidica vate paulisper avertamur)⁵ nihil omnino asserti mali, sed si corpus et non animum delet, hunc ducit eo ubi futurus sit beatus Ioannes Baptista Pius Bononiae in studiorum Emporio <id quod nemo ignorat> a puero liberalibus artibus deditus erat, et eas <ut corporis atque fortunae bona in vulgi cupiditate relinquamus> ita avidae seu potius plenae hausit⁶ faucibus, ut statim

¹ «[...] sanguine tamen atrata, et vestibis quaqua versum attritis in diluendo matutino [...]», missing in ms. Lat. 174, fol. 235r.

² «[...] semel, et (quod maximopere miramur) sine labore memoria commendata nunquam amittebat». Missing in *ibidem*.

³ «[...] atque lamenta partim ne dolor infestus recrudescat, ommissa [...]» in *ibidem*.

⁴ «Ego vix prae lachrymis etiam nunc valeo loqui neque ab his citra dolorem longe maiorem quamque in obitu erat in[...]us divulsus fuisse nisi nec his rationibus angore sempiterno ne dum prediante molestiam avoltos liberassem non veritus quando inhumanum [...]» in *ibidem*.

⁵ «[...] (ut a fatidica vate paulisper avertamur) [...]» missing in *ibidem*.

⁶ *Invisit* in G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., p. 35.

sitim diuturnam¹ explevit. Nec ea quae in luce comparavit passus est <ut plerique> in tenebris obsolescere: nam in celeberrimis totius Italiae gymnasiis publice professus est, et quantum supererat temporis lectionibus exponendis tantumdem ducebat scripturam transmittendum. A Iulio secundo Pontifice Maximo (ne singulas condiciones et eas sane lucrosas recenseamus) in locum Petri Marsi ea tempestate Principis Romanae Academiam fuit honorificentissime suffectus, in quo quidem Xisto ita se strenue gessit ut more Augusti gloriari iure valuerit se invenisse Urbem lateritiam, marmoream reliquisse. Reversus in patriam vir ad communem natus utilitatem Bononiensem iuventutem in ludis gymniciis, uti Theseus Athenienses in magnis Panathaeneis exercebat, donec ad istud id est officium a Lucensibus fuerit accitus et cum fere omnia gymnasia, tum Romanum bellorum motibus deferbuerint. Divus Paulus ne altitudo literaria uti bellica gloria Romanorum funditus rueret, ad hoc ipsum excitandum maxima mercede pellexit, et cum iam senio confectus vim frigoris hyememque foris nequiverit sustinere, oratorum, atque poetarum abscondita sensa intra privatos parietes ita nudabat, ut lux iuvenibus ad gloriam tendentibus, quae ad coelum duceret, videretur esse oblata. Nec his contentus erat vir industrius, ut Auditorum memoriam refricaret in Plautum, Valerium Flaccum, Lucretium, et in Ciceronis Epistolas ad Atticum commentaria aedidit. Argonautica Valerii Flacci manca ex Apollonio Rhodio Latinis carminibus perfecit. Columellae hortulum vepribus evulsis excoluit et iunior multigenas annotationes in varios auctores, uti senior in Ciceronem concinnavit. Quas propediem Tiberius Crispus arcis Praefectus est aediturus. Hic non tam humanitate quam pietate ductus contubernalem suumque praeceptorem minime passus est, exequiarum iustis carere, ratus id ipsum pontifici nequicquam fore ingratum. Illum praeterea si Naturae cursum contemplari velimus, non censebimus vixisse parum quippe cum eius aetas non modo octies verum et novies septenos solio anfractus converterit. Si ad Amicorum respicimus desyderium non est dubium quin ipsum parum vixisse iudicemus. Si ad memoriam operum <ut Caestius de Cicerone sentiebat> numquam esse meritum. Res nulla oculis testatior occurrit, ideo represso fletu et abstersis lachrimis laetemur, ab ipso Ioanne Baptista edocti. Is in eo sermone facetiis et sale conperso in quem paulo ante quam animam coelo reddiderit, mente et sensibus nulla in arte² laesis, inciderat, profusus est in risum (cum alii mortem defleant) et quod vero eripit fidem, in cantum Cygnos forsitan imitatus qui Apollini iccirco dicantur, quid ab illo divinationem habere, et providere quantum boni sit in morte crederuntur ideo cum cantu et voluptate moriuntur. Scimus enim certum esse cursum aetatis, et simplicem viam naturam ut omnia aucta senescere, et quae orta sunt ex materiae necessitate occidere non ambigamus et sicut poma peracerba vi evelli et matura sponte decidere, ita iuvenibus non citra dolorem eripi vitam senes naturali declinatione decumbere. Mors si animum extinguit, negligenda est; si ducit aliquo ubi sit futurus aeternus, est appetenda. Magna <Ciceronis utor verbis> eloquentia utendum est, atque ita velut superiore loco concionandum est, ut homines mortem vel optare incipiant, vel certe timere desistant. Nam si supremus ille dies non extinctionem sed commutationem affert loci, quid optabilius? Si autem perimit ac delet omnino, quid melius quam in vitae laboribus condormiscere, et ita conniventem somno consopiri sempiterno? Sed hic plumbeorum Epicureorum opinioni, nec quivis mediocriter eruditus, inhaerebat Christianae religionis supra quam credibile cuiquam sit studiosissi-

¹ *Diurnam* in *ibidem*.

² *in parte* in ms. Lat. 275 Biblioteca Estense, fol. 236r.

mus erat. Cum haereticis velis, equisque <ut dicitur> decertabat, nec Antiquorum sufficientis, sed viva voce cum sacerdote confessus admissa, singulis annis animam purgare enixissime studebat. His etenim diebus quibus pro salute nostra Christus est cruce affixus,¹ id fecit, quod bonis omnibus est faciendum. Purgatus in die Resurrectionis hac in aede <ne aliunde locupletiores testem vocemus> eucharistia conciliatus est et domi statim nullam vim morbi passus inter loquendum cum risu atque cantu animam efflavit secutus platoniorum dogmata parum a religione nostra dissidentia, dicere solebat, animos hominum esse coelestes, delibatos e mente divina ex altissimo domicilio in terra demersos, et in humana sparsos corpora, nec esse natos, verum aeternos, cum motu interiore et proprio semper² agitentur. Et Aristotelis in Platonem argumenta, asserentis per se animam immobilem esse, eamque propriam animae vim, ut principium sit motus moveat que corpus: ad cuius motum (uti nauta ad motum navis) movere diceretur. Et omne quod movetur ab alio moveri solvebat, Platonem motum non intelligere qui fieret de loco ad locum (ut insinuat Aristoteles) sed animi agitationem dici motum, qua animus etiam dum dormimus quotidie operatur. Hinc eius colligebat immortalitatem, nec dubitandum (si Platonem sequi volumus) animas innocentes et pias, sed philosophiae expertes in aere cum corporibus aeris facile vivere posse, praeditas vero philosophia cum vehiculis coelestibus, et lucidis in coelo, purgatissimas in suprema sphaera ubi divinitas ipsa in omnes partes fusa propriam sibi elegit sedem. Quis animam Ioannis Baptistae magis re quam nomine Pii, praeditam philosophia, ab illa sphaera, quae dicitur Aplanes, per septem planetas et Cancris portam, ad hanc quam falso vocant vitam demigrasse purgatam vero per Capricornum ad veram vitam, et immortalitatis sedem duabus ducentibus alis spectativa scilicet scientia et activa remigrasse, et in suprema sphaera cum divinis imaginibus nectare et ambrosia frui? Ambrosia perspicuus atque suavis intuitus veritatis, sicut nectar excellentissima Dei providentia putetur. Huic coelum transcendentis omnis coelestis Musarumque chorus quas in singulis circulis dispositas a cantus suavitate vocant syrenes, assurrexit, et benignissime excepit. Hinc terram tanquam punctum in medio depressam et sphaericam (cum undique ab extremis aquae distet) admirabitur, despicietque Italiam ipsam et in ea Bononiam patriam et Romam alitam. Unde perpaucis ante diebus vivus vidit Paulum tertium Pontificem Maximum ovantem cum tota curia exisse in Luteranos. Hunc mortuus ab altissima coeli plaga intuetur eundem triumphalem Tympanidiis in Urbem³ remeare.

D. O. M.

Ioanni Baptistae Pio Bononiense, sua tempestate oratorum atque poetarum in utraque lingua facile principi contubernales posuerunt vixit annos LXXV

Cur Sophia effregit vestes in funere Vatis
 Rhetorice crines, pulchra Thalia genas?
 An Sophia amisit causas in funere Vatis
 Rhetorice eloquium, pulchra Thalia melos?
 Astra pius cantu, niveique adiutus Oloris
 Arripuit pennis, unde profectus, iter.

¹ *crucifixus* in G. FANTUZZI, *Notizie degli scrittori bolognesi*, cit., p. 35.

² *semper* added on at the margin in ms. BUB, fol. 2r.

³ *Urbe* in ms. Lat. 174, fol. 236v.

LA PRESENZA DI MACHIAVELLI NEL DISCORSO DELLE RAGIONI CHE HA IL RE CATTOLICO SOPRA IL NUOVO EMISFERO DI TOMMASO CAMPANELLA

ALESSIO PANICHI

NEL *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero* – composto in italiano nei mesi precedenti il giugno del 1607, tradotto successivamente in latino¹ ed infine pubblicato nel 1633 a Jesi come *Appendix* e capitolo conclusivo della *Monarchia Messiae* latina, mentre l'originaria versione italiana rimase inedita –² Campanella prende posizione in merito alla legittimità della conquista ispanica del Nuovo Mondo e lo fa polemizzando apertamente con una tesi sostenuta nel sedicesimo secolo da alcuni suoi celebri confratelli, vale a dire il cardinale Caetano, Francisco de Vitoria e Domingo de Soto.

Stando a questa tesi, scrive lo Stilese, che ne fa una breve e concisa esposizione, una guerra contro gli infedeli è legittima solo nel caso in cui questi ultimi abbiano usurpato un paese appartenente alla Cristianità o che appartenne all'impero Romano. Il re di Spagna, quindi, non solo non può promuovere una guerra contro le comunità americane, ma si vede anche costretto a restituire quanto ha conquistato ed occupato con la forza delle armi, se è vero – come agli occhi di questi teologi è vero – che il Cattolico non è inviato da Dio ed è privo di quell'autorità necessaria a punire gli atti scellerati compiuti dagli abitanti del Nuovo Mondo.

¹ Il titolo latino dell'operetta recita *De iuribus regis Hispaniae in novum orbem contra adulatorem et contradictores*.

² G. ERNST, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo. Il 'Discorso delle ragioni che ha il re Cattolico sopra il nuovo emisfero'*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano, Angeli, 1990, vol. II, p. 11. In merito alla riflessione campanelliana sul colonialismo spagnolo si veda A. PROSPERI, *America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo*, «Critica storica», XIII, 1976, pp. 60-61; G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 360-365; F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1977, pp. 106-114; G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, pp. 70-72; EADEM, *Introduction* a T. CAMPANELLA, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, textes originaux introduits, édités et annotés par G. Ernst, traduction par N. Fabry et S. Waldbaum, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. XLVI; EADEM, *'L'aurea età felice'. Profetia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, III giornata Luigi Firpo, Firenze, Olschki, 1998, p. 86; EADEM, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 60-61, 235-244; L. FIRPO, *Introduzione* a T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova edizione a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. XXIX-XXX.

Nondimeno, se i predicatori mandati dalla Chiesa a diffondere la conoscenza del Vangelo vengono sottoposti ad aggressioni, il monarca spagnolo – «provocato esso a questa guerra» – è legittimato ad inviare soldati e ad occupar militarmente il paese in cui si sono verificate tali aggressioni, dato che «questo è il *ius* bellico suo di occupar per questa via, ma non per altra». Da tutto ciò ne deriva che sostenere la piena validità della tesi appena esposta, affermare cioè che l'occupazione *manu militari* dei paesi americani sia legittima solo per ragioni di tutela e difesa degli evangelizzatori, significa – continua Campanella – ritenere che il re Cattolico sia veramente ingiusto ed abbia l'obbligo di restituire quanto ha sottratto con la forza. In primo luogo, infatti, Cristoforo Colombo – nel momento in cui si recò verso il nuovo continente e ne occupò le terre – non si fece precedere dai predicatori, «non li mandò inanti», e perciò la sola motivazione posta a fondamento della possibilità di «muover giusta guerra» viene meno. I predicatori giunsero infatti in America non prima di Colombo, bensì dopo, ed il fatto di non essere stati ricevuti non può quindi convalidare l'occupazione delle terre compiuta da Colombo stesso. Inoltre, precisa lo Stilese, il mancato ricevimento dei predicatori da parte degli abitanti del Nuovo Mondo non legittima, di per sé, la conduzione di una guerra, dato che la necessità di abbracciare la fede deve essere dimostrata «con ragioni, con pazienza e con miracoli» (come sostiene l'Apostolo),¹ evitando il ricorso alla forza ed alla violenza. «Fides enim est suadenda, non imperanda, teste Bernardo» – si legge nel nono libro della *Teologia* –,² la virtù cioè e non la brutalità deve far sì che i predicatori siano ricevuti dalle popolazioni. Ciò non toglie che quando al ricevimento fanno seguito le aggressioni ed i maltrattamenti, i principi siano indubbiamente legittimati ad intervenire a loro difesa ed a condurre una «guerra giusta» contro gli autori delle violenze. Questa specifica situazione – incalza Campanella – non si è tuttavia verificata nel Nuovo Mondo. Il re Cattolico non ha inviato i propri uomini nei paesi americani per garantire l'incolumità di coloro che annunciano il Vangelo o combattere gli aggressori, come dimostrano «l'istorie stesse spagnole», le quali insegnano sia che i *conquistadores* hanno occupato con la forza e con l'astuzia – scrive il frate calabrese, memore forse di quanto sostenuto da Machiavelli nel celebre diciottesimo capitolo de *Il Principe* –³ quei territori in cui i predicatori «non sono uditi» a causa del «linguaggio strano», sia che il re del Messico – pur

¹ Cfr., *Rom.*, 15, 18-19; *2 Cor.*, 12, 12; *Eb.*, 2, 4.

² T. CAMPANELLA, *Teologia*, l. IX, in appendice a G. ERNST, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo...*, cit., p. 36.

³ Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di M. Martelli, corredo filologico a cura di N. Marcelli, Roma, Salerno ed., 2006, cap. XVIII, pp. 235-236. Un riferimento esplicito al 'leone' ed alla 'volpe' dal sapore schiettamente machiavelliano lo si trova in questo passo del dodicesimo capitolo della *Monarchia di Francia*: «[...] è necessario, come è proprio di leone, cominciar la guerra al modo di Francia, cioè con perpetua celerità e alla scoperta, non a modo di Spagna, procrastinando e con segretezza, come è proprio di volpi astute, perché chi gioca al gioco d'altri sempre perde, come chi gioca col zingaro alla correggiola» (T. CAMPANELLA, *Monarchia di Francia*, in IDEM, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, cit., p. 582; corsivo di chi scrive).

non avendo maltrattato gli annunciatori del Vangelo – è stato incarcerato e ha visto cadere il proprio dominio nelle mani di Cortés.¹

Campanella, dunque, si dimostra perfettamente consapevole del fatto che la legittimità dell'intervento politico-militare del re di Spagna nei paesi dell'America non affonda le proprie radici nella necessità di tutelare i predicatori cristiani dalle violenze e dai soprusi. Egli sa bene che individuare in una siffatta tutela l'unica ragione in grado di legittimare la politica di conquista ed occupazione del Nuovo Mondo promossa dal Cattolico significa giungere alla conclusione che tale politica – oltre ad essere ingiusta – risulta del tutto illegittima. Per questo preciso motivo, quindi, lo Stilese va ben oltre la semplice analisi della tesi sostenuta dai suoi celebri confratelli e delle conseguenze che essa inevitabilmente comporta, giunge cioè a rifiutarne in modo aperto e franco uno dei pilastri teorici portanti, individuando in esso un principio machiavellico che degrada la religione all'infimo ruolo di «roffiana dell'ambizione del Prencipe». Dimostrando di possedere una visione realistica e disincantata dell'agire politico e del suo rapporto con la dimensione religiosa, di conoscere gli stratagemmi e le astuzie di cui si nutre la cosiddetta 'politica di potenza', Campanella spiega infatti che i principi – sfruttando appieno le potenzialità politiche insite nel fatto che «l'opinione della religione vince più che ogn'altra cosa» –² potrebbero inviare «a posta» i predicatori in zone sconosciute e potenzialmente pericolose affinché subiscano maltrattamenti da parte degli autoctoni e forniscano così il pretesto di condurre una guerra (ammantata del «color di religione») contro gli aggressori. A questo riguardo lo Stilese, intenzionato a dimostrare la fondatezza delle proprie obiezioni e la pericolosità della tesi avversaria, riferisce un episodio storico, relativo alla seconda guerra sannitica, che vede come protagonista principale il console Spurio Postumio e costituisce una piccola parte di quell'ampia narrazione liviana concernente la sconfitta delle Forche Caudine che è probabilmente la fonte da cui Campanella ha tratto la conoscenza di questo episodio:

[...] Spurio Postumio avendo giurato per lo popolo romano, sendo egli console, di non far guerra a Sanniti, poscia per violar il giuramento Roma senza impietà, mandò questo console legato, e lo donò ai Sanniti, il quale disse dato a loro: 'Io già son cittadino di Sannio' e diede un calce all'official romano, dicendo: 'Ecco, noi Sanniti rompemo la guerra a Romani con questo calce: dunque elli non sono obbligati più al giuramento'. Dal che cava il Macchiavello che la religione sia arte di stato, e che si può violare e stendere e accomodare a quello ch'è utile a noi [...].³

Come abbiamo appena detto, fonte probabile di questo passo è Tito Livio, il quale – nel nono libro della sua monumentale opera – racconta che Spurio Postumio, invitato dal Senato a riferire in merito all'ignominiosa pace di Caudio stipulata da

¹ T. CAMPANELLA, *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero e altri regni d'infedeli secondo la Scrittura, contra li teologi che di ciò hanno scritto*, in G. ERNST, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo...*, cit., pp. 22-23.

² T. CAMPANELLA, *Monarchia di Spagna*, in IDEM, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, cit., p. 32.

³ T. CAMPANELLA, *Discorso delle ragioni...*, cit., p. 23.

lui, Tito Veturio Calvino ed altri con i Sanniti, affermò di fronte ai senatori che l'impegno preso con i nemici non poteva vincolare il popolo di Roma poiché era stato contratto senza l'ordine ed il consenso dei Romani. Un patto risulta infatti vincolante solo quando viene sancito eseguendo un ordine del popolo. La stipulazione della pace di Caudio non era tuttavia il frutto di un tale ordine e i Romani dunque non dovevano niente ai Sanniti se non le persone di coloro su cui gravava la responsabilità di questa pace. Postumio, di conseguenza, offrì il proprio corpo e la propria anima al nemico, invitando Tito Veturio e gli altri a fare altrettanto, affinché il patto stipulato con i Sanniti venisse scontato e le armi romane liberate grazie al loro sacrificio. Al tempo stesso egli esortò i nuovi consoli appena eletti (si tratta di Quinto Publilio Filone e Lucio Papirio Corsore, scelti dall'interre Marco Valerio Corvo)¹ ad arruolare, armare e mettere in marcia un esercito, facendolo entrare in territorio nemico in seguito al compimento di ogni formalità prescritta per la loro resa. I Romani, continua Livio, accettarono le proposte avanzate da Postumio, le cui parole suscitarono l'ammirazione e la pietà degli ascoltatori, ai quali riusciva difficile credere che la responsabilità di una pace così ignobile fosse da attribuire ad un uomo del genere, nei cui confronti nutrivano ora un sentimento di compassione e di solidarietà, consapevoli delle violenze che i nemici, adirati a causa della rottura della pace, gli avrebbero inflitto. Una volta giunti all'adunanza sannita, di fronte al tribunale di Ponzio, accadde tuttavia un fatto singolare e drammatico: Postumio colpì violentemente con il ginocchio la coscia del feziale Aulo Cornelio Arvina che era intento a parlare ed urlò subito dopo di essere un cittadino sannita e di aver oltraggiato un ambasciatore romano, commettendo una violazione del diritto delle genti e fornendo così ai Romani un'ulteriore valida motivazione per rendere più giusta la guerra che avevano deciso di muovere.²

Non è da escludere, dunque, che Campanella avesse in mente queste pagine liviane quando compose il succitato brano del *Discorso* in cui narra concisamente l'episodio storico riguardante Spurio Postumio ed il feziale, anche se la narrazione campanelliana di tale episodio differisce in alcuni aspetti da quella fornita dallo storico augusteo. In primo luogo, infatti, Tito Livio scrive che Postumio – di fronte al tribunale di Ponzio – percosse violentemente con il ginocchio la coscia di Aulo Cornelio Arvina e gridò sia di essere un cittadino sannita che di avere commesso un oltraggio nei confronti di un ambasciatore romano, violando così lo *ius gentium*. Campanella parla invece in modo erroneo e generico di un «calce» sferrato «all'official romano» da Postumio ed attribuisce a quest'ultimo un'affermazione («Ecco, noi Sanniti rompemo la guerra a Romani con questo calce: dunque elli non sono obbligati più al giuramento») ben diversa da quella attribuitagli da Livio («clara uoce ait se Samnitem ciuem esse, illum legatum [fe-tialem] a se contra ius gentium uiolatum»). In secondo luogo, Livio non sembra considerare il gesto violento compiuto da Postumio come parte integrante di una strategia senatoriale volta a cercare spregiudicatamente dei pretesti per riprendere le ostilità contro i Sanniti. Egli attribuisce cioè il colpo inferto con il ginocchio

¹ Cfr., T. LIVIO, *Ab urbe condita libri*, IX, 7.

² Ivi, IX, 8-10. Cfr. CICERONE, *De officiis*, III, 30, 109.

dall'ex console ad una sua decisione personale, frutto sì di una lucida valutazione politica (mista a rabbia ed ardore bellico) e finalizzata a rendere più giusta la guerra che il Senato romano aveva deciso di continuare, ma non per questo interpretabile come la fredda realizzazione di un ordine impartito dai senatori e da Spurio Postumio diligentemente osservato. Campanella, al contrario, interpreta in siffatta maniera il «calce» dato dall'ex console «all'official romano», concepisce quell'azione violenta come il risultato non di una scelta autonoma ed individuale, bensì della volontà romana di trovare un espediente per infrangere gli accordi di pace stipulati con i Sanniti senza cadere nell'empietà. Non è un caso, del resto, che il riferimento campanelliano a Spurio Postumio s'inserisca in un contesto teorico contraddistinto dal desiderio di sottolineare come le aggressioni a danno dei predicatori inviati da un principe in territori sconosciuti siano – spesso e volentieri – previste ed agognate (o addirittura progettate) dal principe stesso, costituiscano cioè una componente essenziale di un disegno politico volto non solo ad invadere ed occupare militarmente un paese, ma anche a legittimare tali operazioni belliche appellandosi alla necessità di punire gli autori delle violenze o difendere i propri uomini da potenziali nuovi attacchi ed occultandone così le vere ragioni.¹

Ai fini del nostro discorso, tuttavia, risulta interessante notare non solo e non tanto le differenze che intercorrono tra la narrazione liviana e campanelliana del medesimo fatto e che possono essere spiegate sia come il frutto di semplici errori compiuti dalla pur prodigiosa memoria dello Stilese sia alla luce del contesto argomentativo in cui Campanella parla di Spurio Postumio, ma anche e soprattutto la sostanziale erroneità del riferimento a Machiavelli («Dal che cava il Macchiavello che la religione sia arte di stato, e che si può violare e stendere e accomodare a quello ch'è utile a noi»).2 Il quale – nel quarantaduesimo capitolo del terzo libro

¹ Nel ix libro della *Teologia*, del resto, Campanella espone la medesima vicenda storica con parole che contribuiscono a rafforzare la nostra ipotesi interpretativa: «[...] Item esset abuti religione ad amplificandam ambitionem regnandi, et sicut dicit Machiavellus de Spurio Postumio Romano, quando calce laesit Romanum legatum datus Sannitibus tanquam unus de Sannio, ut possent Romani contra iuramentum bellum inferre Sannitibus, quo nihil scelestius [...]» (T. CAMPANELLA, *Teologia*, l. IX, cit., p. 36; corsivo di chi scrive).

² Sul complesso rapporto di Campanella con Machiavelli si veda R. DE MATTEI, *La politica di Campanella*, Roma, Anonima Romana Editoriale, 1927, pp. 148-166; M. D'ADDIO, *Il pensiero politico di Gaspare Scioppio e il machiavellismo del Seicento*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 358-380; N. BADALONI, *Tommaso Campanella*, Milano, Feltrinelli, 1965, pp. 262-265; J. M. HEADLEY, *On the Rearing of Heaven: the Machiavellism of Tommaso Campanella*, «Journal of the History of Ideas», XLIX, 1988; G. ERNST, *Religione, ragione e natura*, cit., pp. 57-61; EADEM, *La mauvaise raison d'Etat: Campanella contre Machiavel et le politiques*, in *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVI et XVII siècles*, sous la direction de Y. C. Zarka, Paris, Presses Universitaires de France, 1994; EADEM, *Introduction*, cit., pp. XXII-XXIV; EADEM, «Falsa ragion di stato ti nutrica». Contro Machiavelli e i politici, in *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002; EADEM, *Tommaso Campanella*, cit., pp. 55-57; V. FRAJESE, *Cultura machiavelliana e profezia messianica nella riflessione politica di Tommaso Campanella. Dalla congiura all'interdetto*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 1995; IDEM, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002.

dei *Discorsi*, dove anch'egli parla di Postumio – tace infatti in maniera completa su questa particolare vicenda, limitandosi a riassumere brevemente il discorso pronunciato da Spurio Postumio di fronte al Senato romano ed a ricostruire in modo sommario le conseguenti decisioni senatoriali.¹ Machiavelli non racconta dunque l'episodio del «calce» sferrato da Postumio «all'official romano» ed inoltre – a differenza di quanto scritto da Campanella – deduce dagli avvenimenti storici ricostruiti per sommi capi non che la religione sia «arte di stato», un fenomeno cioè del tutto asservibile e piegabile al perseguimento di determinati obiettivi, bensì «che in qualunque azione si può acquistare gloria» e «che non è vergognoso non osservare quelle promesse che ti sono state fatte promettere per forza».²

La narrazione machiavelliana – sostanzialmente fedele al resoconto fornito da Livio –, lungi dall'essere fine a se stessa o costituire un puro e semplice sfoggio di erudizione, permette infatti a Machiavelli di avanzare alcune considerazioni riguardanti (almeno in parte) la questione spinosa e delicata del rapporto fra etica e politica. Essa offre cioè al segretario fiorentino lo spunto per evidenziare, da un lato, che ogni azione compiuta dall'uomo – a prescindere dal suo esito – può condurre alla gloria il suo autore e questo perché la gloria viene a configurarsi come una conseguenza inevitabile della vittoria stessa e dunque come una meta raggiungibile con facilità nel caso in cui un'azione si concluda vittoriosamente; viceversa, quando l'azione cioè si risolve nella sconfitta, la gloria può essere acquisita o dimostrando che tale sconfitta non è dipesa da un proprio errore, oppure (imitando le gesta di Spurio Postumio) compiendo un'azione tanto virtuosa da cancellare l'onta della sconfitta subita.³ Dall'altro lato, Machiavelli evidenzia che la violazione di una promessa 'strappata' con la forza non costituisce un fatto di cui vergognarsi, soprattutto se la promessa in questione riguarda il destino della sfera pubblica e statale e la violenza costringitiva con cui è stata ottenuta viene meno. Il rapporto tra etica e politica diventa infatti un rapporto di subordinazione della prima alla seconda nel momento in cui gli obiettivi politici da realizzare riguardano la nascita e la sopravvivenza, la vita e la morte di un determinato organismo civile e (vista la loro importanza) richiedono dunque risolutezza politica, legittimando un *modus operandi* irrispettoso di principi etici e norme morali. L'ordinamento di un regno o la costituzione di una repubblica e la loro difesa, ad esempio, spiegano e giustificano il compimento di azioni «strasordinarie» (come l'uccisione di Remo da parte del fratello Romolo⁴ o la severità con cui Lucio

¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Roma, Salerno ed., 2001, I, III, cap. XLII, p. 766.

² Ivi, p. 767.

³ Per l'importanza del tema della gloria nel pensiero machiavelliano, vedi F. DE SANCTIS, *Sopra Niccolò Machiavelli. Conferenze*, in IDEM, *Saggi critici*, prima edizione milanese a cura e con note di P. Arcari, Milano, Treves, 1914, vol. III, pp. 210-211; V. A. SANTI, *Parole del Machiavelli: "gloria", «Lingua nostra»*, XXXIV, 1973, 4; IDEM, *"Fama" e "laude" distinte da "gloria" in Machiavelli*, «Forum italicum», vol. 12, 1978, 2; IDEM, *La "Gloria" nel pensiero di Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1979; R. PRICE, *The Theme of Gloria in Machiavelli*, «Renaissance Quarterly», XXX, 1977; M. A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 221-223.

⁴ Cfr., T. LIVIO, *op. cit.*, I, 7; PLUTARCO, *Romulus*, 10; CICERONE, *op. cit.*, III, 10, 40-41.

Giunio Bruto condannò a morte i suoi figli Tiberio e Tito, coinvolti insieme ad altri giovani nobili in una cospirazione finalizzata a restaurare la monarchia dei Tarquini, e presenziò al loro supplizio),¹ le quali devono essere scusate alla luce dei loro effetti politicamente positivi. È la violenza distruttrice e non quella riordinatrice a meritare il biasimo e la condanna, «colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare,² si debbe riprendere».³ In modo analogo, la salvaguardia della vita e della libertà della patria richiede che le decisioni prese in vista del suo conseguimento siano compiute senza remore o scrupoli di natura morale, anteponendo ad altri obiettivi quello relativo alla difesa degli interessi della collettività e perseguendolo con assoluta tenacia, se è vero – come agli occhi di Machiavelli è vero – che «[...] dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né di ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà [...]».⁴

Non stupisce allora che Machiavelli, facendo propria la tesi secondo cui le promesse forzate non impegnano⁵ e sottolineando la necessità di violare «sempre» (questo l'avverbio utilizzato dal pensatore fiorentino) le promesse riguardanti la sfera pubblica e la vita dello stato quando la forza con cui sono state ottenute viene a mancare, sostenga a chiare lettere che il mancato rispetto di promesse del genere – oltre a non ritorcersi contro l'autore di una tale mancanza, dato che nessun «uomo buono riprenderà mai alcuno che cerchi di difendere la patria sua, in qualunque modo se la difenda» –⁶ si configura come necessario dal punto di vista pubblico, al fine cioè di proteggere la «salute della patria», la vita e la libertà di un organismo civile. La difesa del quale deve essere il primo ed il più importante obiettivo di quanti detengono nelle proprie mani il potere politico e le sorti di un'intera collettività.

Il discorso tenuto da Spurio Postumio di fronte al Senato romano e la decisione presa dal Senato stesso di riaprire le ostilità belliche, dichiarando ai nemici «la pace non valere», permettono insomma a Machiavelli di fornire un'importante lezione politica, d'insegnare cioè che un principe – in vista del conseguimento di obiettivi ambiziosi e della salvaguardia degli interessi collettivi – non solo deve agire con astuzia e scaltrezza, ingannando «e' cervelli delli òmini», ma anche e soprattutto deve violare gli accordi pattuiti e le promesse compiute quando o la forza con cui sono stati ottenuti cessa di esistere o (come si legge nel diciottesimo

¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., l. I, cap. xvi, pp. 102-103. Cfr., T. LIVIO, *op. cit.*, I, 6; II, 3; VIRGILIO, *Aeneis*, VI, 817-823.

² Cfr., N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cit., cap. xvii, pp. 226-227.

³ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., l. I, cap. ix, p. 64.

⁴ Ivi, l. III, cap. xli, p. 765.

⁵ Tesi che, ha scritto Giorgio Inglese, «è quasi un luogo comune» (N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1996, p. 645). Cfr. CICERONE, *op. cit.*, I, 10, 31-32; III, 25, 95; S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 89, a. 7, ad. 3.

⁶ N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1962, l. v, cap. VIII, p. 337.

capitolo de *Il Principe*,¹ alle cui pagine Machiavelli rimanda)² le mutevoli circostanze della vita politica lo richiedono. La rigida osservanza dei principi di lealtà e correttezza – per quanto «laudabile» – è infatti politicamente controproducente, tale cioè da infliggere seri danni ad un principe e mettere a rischio sia la realizzazione dei suoi progetti sia la sopravvivenza della patria. Campanella, invece, focalizza la sua attenzione su un aspetto della narrazione liviana che Machiavelli ha del tutto ignorato (ritenendolo forse irrilevante ai fini del proprio ragionamento, il cui scopo principale è quello di dimostrare che le promesse compiute «per forza» non devono essere osservate) ed in cui individua la conferma non solo della cinica spregiudicatezza con cui i principi ricercano un *casus belli* che legittimi un'aggressione militare o la rottura di un accordo di pace stipulato in precedenza con il nemico, ma anche e soprattutto delle conseguenze pericolose che derivano dalla tesi secondo cui la necessità d'intervenire a difesa degli evangelizzatori costituisce l'unica motivazione in grado di legittimare l'occupazione di un paese.

La volontà di mettere in luce i rischi connessi alla tesi in questione, che apre la strada alla trasformazione della fede religiosa in *instrumentum regni* e conduce chi la formula e sostiene tra le braccia dell'empio segretario fiorentino; oppure un errore commesso dalla memoria, la quale può avere confuso fra di loro le pagine in cui Tito Livio e Niccolò Machiavelli espongono la medesima vicenda storica, hanno forse spinto Campanella ad attribuire all'autore dei *Discorsi* sia il racconto di un episodio che non viene riferito dal segretario fiorentino, bensì dalla sua fonte principale subito dopo aver presentato il discorso che Postumio tenne di fronte al Senato romano (non è da escludere che proprio la stretta relazione fra i due fatti e la loro conseguente vicinanza all'interno del resoconto liviano siano una delle cause dell'errore in questione), sia una riflessione sulla funzionalità politica della religione che, come abbiamo visto, non rientra tra gli insegnamenti dedotti da Machiavelli dalla vicenda di Spurio Postumio. Lo Stilese, insomma, fornisce un'interpretazione complessiva della vicenda che – pur inserendosi perfettamente nel contesto teorico in cui è situata – non trova riscontro nella narrazione dei fatti elaborata dallo storico augusteo e dal segretario fiorentino. Ciò che gli preme, del resto, non è ricostruire in modo corretto e dettagliato il contenuto di tali narrazioni, bensì dimostrare che la tesi sostenuta dal cardinale Caetano, da Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, una volta accettata e ritenuta pienamente valida, avrà come conseguenza quella di far sì che gli Spagnoli adottino lo stesso

¹ MACHIAVELLI, *Il Principe*, cit., cap. XVIII, pp. 236-237. Si veda, a questo riguardo, R. PERSMAN COOPER, *Pier Soderini: Aspiring Prince or Civic Leader?*, «Studies in Medieval and Renaissance History», vol. 1 (Old Series, vol. xi), 1978, p. 121; pp. 123-124; S. BERTELLI, *La politica estera fiorentina e quella veneziana nella crisi rinascimentale*, in *Florence and Venice: Comparisons and Relations*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, vol. 1, pp. 119-124 e *passim*.

² «E non solamente non si osservano intra i principi le promesse forzate, quando e' manca la forza; ma non si osservano ancora tutte le altre promesse, quando e' mancono le cagioni che le feciono promettere. Il che se è cosa laudabile o no, o se da uno principe si debbono osservare simili modi o no, largamente è disputato da noi nel nostro trattato *De principe*; però al presente lo taceremo» (MACHIAVELLI, *Discorsi*, cit., l. III, cap. XLII, p. 767). Cfr. SENECA, *De beneficiis*, IV, XXXV; S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II, II, q. 110, a. 3, ad 5.

modus operandi irrispettoso della religione che lo Stilese ha appena attribuito ai Romani – inviando i predicatori nel Nuovo Mondo nella speranza che «abbiano qualche calce da quella gente idiota» e ottenendo così la possibilità di legittimare la loro politica interventista – e vadano incontro ai pericoli che questo comporta. Campanella, infatti, denuncia sì la spregiudicatezza con cui i principi – strumentalizzando la fede religiosa al fine di soddisfare la propria ambizione di dominio e giustificare le proprie decisioni – riducono la religione a un fattore di legittimazione dei loro desideri di potere,¹ ma evidenzia inoltre che l'espedito a cui ricorsero i Romani ed a cui potrebbero ricorrere i regnanti europei non legittima l'occupazione ingiusta di un paese straniero e ne costituisce addirittura una condanna, poiché – oltre a presumere che Dio ignori la «volontà prava» nascosta dietro azioni compiute in suo nome – trasforma la religione in quella che il domenicano di Stilo definisce significativamente «una burla macchiavellesca». Non sorprende pertanto che nella *Monarchia di Francia* una delle cause di fondo del declino della potenza imperiale spagnola verrà indicata da Campanella proprio nella strumentalizzazione in chiave politico-governativa della religione compiuta dal Cattolico, oltre che nei crimini perpetrati dai *conquistadores* a danno delle popolazioni amerinde.

Errore mnemonico o scelta consapevole, il riferimento errato a Machiavelli presente nel *Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo Emisfero* nasce insomma dal rifiuto che Campanella oppone all'uso strumentale e opportunistico della religione, alla trasformazione della fede in una delle molte 'armi' di cui un principe dispone per legittimare e realizzare una politica di potenza nutrita di ragion di Stato. Al tempo stesso, questo riferimento costituisce il tassello di un vasto mosaico concettuale costruito dallo Stilese con l'intento di dimostrare che la legittimità della conquista spagnola del Nuovo Mondo viene assicurata non dalle pericolose riflessioni dei suoi celebri confratelli teologi, bensì da quell'impostazione messianica del proprio pensiero che – come noto – lo porta ad attribuire al Cattolico il ruolo storico di liberatore della Chiesa dalla Babilonia militante e realizzatore della «legge divina profetale».

¹ Tito Livio, del resto, racconta che lo stesso Ponzio – di fronte alla percossa inflitta da Postumio ad Aulo Cornelio Arvina – affermò ironicamente: «[...] Gerite bellum, quando Sp. Postumius modo legatum [fetialem] genu perculit. Ita di credent Samnitem ciuem Postumium, non ciuem Romanum esse et a Samnite legatum Romanum uiolatum; eo uobis iustum in nos factum esse bellum. Haec ludibria religionum non pudere in lucem proferre et uix pueris dignas ambages senes ac consulares fallendae fidei exquirere [...]» (LIVIO, IX, 11).

UN ANONIMO LETTORE
DELLA MONARCHIA MESSIAE:
IL MS. 3548 DELLA BIBLIOTECA MAZARINE

EVA DEL SOLDATO

PRESSO la Biblioteca Mazarine di Parigi è conservato, sotto la segnatura 3548, un manoscritto anonimo contenente alcuni trattati e trattatelli di soggetto politico, il più rilevante dei quali s'intitola *Trattato de la politica ove vengono esaminati i principii e massime generali di questa scienza*, tutti opera dello stesso scrittore.¹ Sebbene importanti studiosi si siano interessati a queste carte, la scarsità e la vaghezza degli indizi non hanno reso possibile avanzare ipotesi valide circa l'identità del loro autore, e chi si imbatte in quanto ne dice Giuseppe Ferrari nel *Corso sugli scrittori politici italiani*, dovrà accontentarsi di trovare l'anonimo scrittore ribattezzato convenzionalmente, nell'indice, come «l'Indipendente»; chi leggerà invece il contributo dedicato al manoscritto da Benedetto Croce, lo vedrà indicato come un «difensore italiano delle libertà dei popoli nel Seicento».² È però dal saggio di Croce che ricaviamo i dati più attendibili sulla personalità dell'autore del *Trattato*. Ferrari, che nel 1839 era stato costretto dalle sue attività patriottiche a un esilio parigino, aveva infatti proiettato troppo della sua esperienza personale sull'anonimo, ipotizzando arbitrariamente che anche costui non fosse altro che un esule – napoletano – riparato in Francia in seguito al fallimento della sollevazione di Masaniello, e aveva sostenuto tale opinione fondandosi unicamente sull'ampio spazio che nel *Trattato* spettava alla descrizione dei fatti del 1647.³ Croce, che nell'aprile del 1925 aveva ottenuto in visione il manoscritto dalla Biblioteca del Senato grazie a un prestito internazionale di tre mesi, non ebbe problemi nello smantellare questa lettura di Ferrari.⁴ Tutto quello che era possibile ricavare dal *Trattato* e dagli altri scritti contenuti nel codice della Mazarine

¹ Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 3548, segnalato in G. MAZZATINTI, *Manoscritti italiani delle biblioteche di Francia*, III, Firenze-Roma, Tip. Fratelli Bencini, 1888, p. 170. Parte del primo trattato (il proemio e i capitoli 12, 14 e 17) è stata riprodotta in *Scrittori politici in età barocca*, a cura di L. Perini-R. Villari, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1998, pp. 1009-1041.

² Il manoscritto (il cui titolo completo suona: *Trattato de la politica ove vengono esaminati i principii e massime generali di questa scienza et altresì sono rappresentati tutti generi de governi, con le massime co' quali i principi e Repubbliche debbano i loro stati perfettamente governare*), è stato studiato da G. FERRARI, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milano, Manini, 1862, pp. 687-693, 844; T. PERSICO, *Gli scrittori napoletani dal Quattrocento al Settecento*, Napoli, Perrella, 1912, pp. 405-407; B. CROCE, *Un difensore italiano delle libertà dei popoli nel Seicento*, *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, Laterza, 1927, pp. 201-212 (già in «Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», L, 1926, pp. 1-15).

³ G. FERRARI, *Corso*, cit., pp. 687-688.

⁴ *Il carteggio di Benedetto Croce con la biblioteca del Senato (1910-1952)*, a cura di G. Spadolini, Roma, Senato della Repubblica, 1991, pp. 174-175.

era infatti che il loro autore non lasciava affatto intendere di essere Napoletano e tanto meno esule; che aveva composto l'opera tra il 1648 e il 1649 (rivelatori alcuni riferimenti alla prima rivoluzione inglese); che doveva essere di età avanzata, in quanto rievocava alcune sue esperienze occorse nel 1610, e infine che era colto e aveva viaggiato per l'Europa, con una certa predilezione per la Francia.¹ Questa preferenza francese era senza dubbio subordinata alla ancor più spiccata *verve* polemica antispannola dell'anonimo scrittore, che indirizzava gran parte del suo principale trattato proprio contro questa «conculcatrice delle libertà dei popoli».² La disfatta di Masaniello, pertanto, era soltanto uno, il più recente cronologicamente, degli episodi nei quali si era manifestata la rapacità degli Spagnoli, paragonati tuttavia ai Romani dal cardinale Paolo Emilio Sfondrato per la loro abilità nell'esercizio del potere:

Laonde l'anno 1610 il cardinal Santacecilia Sfondrato, nipote di Gregorio 14° pontefice me disse: se non fussi christiano crederei con pittagorici la trasmigrazione dell'anime d'un corpo in un altro, perché vedo li Spagnoli che tengono l'istesse massime de Romani nel governo del mondo «et possiderunt Romani omnem locum consilio suo et patientia», dice la Scrittura primo Macabeorum, et nell'istessa maniera se governa lo Spagnolo.³

Una delle questioni che il nostro anonimo si trovava ad affrontare, passando in rassegna tutte le sopraffazioni operate dagli Spagnoli, era quella discussa nel decimo capitolo e così enunciata: «se 'l re de Spagna possa con titolo giusto chiamarsi signore del mondo novo e sia legittimo il suo principato su quei popoli».⁴ Si trattava di una discussione di lunga data, iniziata oltre un secolo prima, e in questa circostanza, come altrove nel corso del suo trattato, l'anonimo dimostrava un notevole aggiornamento bibliografico, scegliendo come interlocutore privilegiato «il padre Campanella [...] homo doctissimo de nostri tempi che si può uguagliare a molti dell'antichi» e in particolare l'appendice alla *Monarchia Messiae*, vale a dire il *De iuribus Regis Catholici in novum orbem*.⁵

Le vicissitudini editoriali della *Monarchia Messiae* sono cosa nota⁶. L'opera e la sua appendice – composte originalmente in italiano, in difesa delle assolute prerogative papali mentre infuriava lo scontro sull'interdetto veneziano nei mesi tra il settembre e il dicembre 1606 – sarebbero state infatti stampate solo trenta anni dopo in traduzione latina, in parte a causa dei cattivi uffici di Gaspare Scioppio: l'intrigante personaggio, che aveva ricevuto una copia dell'opera nel giugno 1607, fallì infatti pochi mesi dopo nell'intento di farla pubblicare a Bologna.⁷ Dopo altri

¹ B. CROCE, *Un difensore*, cit., p. 202 sgg.

² Ivi, p. 210.

³ Ms. 3548, cit., c. 11 r-v, citata da B. CROCE, *Un difensore*, cit., p. 203.

⁴ Ivi, c. 24r.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Per una ricostruzione della vicenda, si veda *Mon. Messia*, pp. 8-14; *Mon. Messiae* 2002, pp. 9-27.

⁷ Il testo originale italiano in *Mon. Messia* (dove manca però la versione volgare del *De iuribus*, pubblicata invece in G. ERNST, *Monarchia di Cristo e nuovo mondo. Il Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi, F. Barcia, II, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 11-36).

inutili tentativi, il testo comparve infine a Jesi solo nel 1633¹: il papato aveva però trovato nuovi equilibri politici e la stessa difesa delle conquiste spagnole nel Nuovo Mondo, che Campanella aveva declinato in una peculiare chiave messianico-provvidenziale nel *De iuribus*, suonava pericolosa nei confronti del nuovo *status quo*, al punto che il solito padre Riccardi – Maestro di Sacro Palazzo – ordinò il sequestro dell'opera che lui stesso aveva all'inizio incautamente approvato in modo ufficiale.²

Non stupisce però che un lettore antispagnolo come il nostro anonimo scegliesse di utilizzare l'opera come bersaglio polemico. Campanella infatti insegnava che

[...] 'l papa /24v/ è signore in *temporalibus et spiritualibus* de tutto 'l mondo, e havendo l'Indi violato le legi de la natura con l'idolatria publica, sodomia impunita, antropofagia, divorandose e mangiandose l'un l'altro, essere in obbligo il sommo pontefice per pietà e precetto de Christo, mandare a quelle genti che vivono a guisa de bestie predicatori che l'istruiscano, soldati che i peccati contra la natura puniscano, e quelli sforzarli al vero culto divino, non altrimenti che l'Hebrei furono da Dio mandati a destruere i Cananei entrati ne le loro terre, quali non erano né sì fieri, né sì barbari che mangiassero carne humana come questi facevano. Alessandro Magno sù questo dritto fondò la sua monarchia, professando occupare le nazioni barbare acciò distruggesse la barbarie et introdurvi la civiltà, ed Aristotele suo precettore d'Alessandro, nel primo de la *Politica*, capitolo 3, insegna lui la cagione di questa dottrina asserendo che coloro che enormemente violano le legi de la natura doversi con l'armi soggiogare come l'altre bestie, perché essi con la loro bestiale natura se trasformano in bestie selvage, quale non con raggioni, ma con forze debba corrigersi, degne di servitù. Vien lodato da poeti et historici Hercule ch'abbia distrutto i mostri che sono i tiranni. /25r/ De più i Romani il dritto d'ingrandire l'imperio non solamente posero ne la difesa de le nazioni confederate, ma spesso nel suddetto dritto de la natura. Laonde la Scrittura nel 2° de *Maccabei* dice che quasi giammai movevano guerre ingiuste, che perciò Plinio nel 2° libro a capitolo 16, «non satis, inquit, exstimari potest quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mundi vero etiam saluberimum», unde «mundus suam felicitatem armis Romanis passim predicat», vie più con questi dritti poteva lo Spagnolo acquistare il mondo novo ed introdurvi la fede. Altri appoggiano il legittimo dritto de Spagnoli su questo, ch'essendo stati inviati predicatori e dottori a barbari per l'istruire nella fede, quelli hanno maltrattati i ministri evangelici facendo loro mille oltragi ed ingiurie, se possono legittimamente mandare soldati quali castigano e prendino vendetta dell'oltragi fatti a ministri del Vangelo, castigandoli e spogliandoli de loro beni; questa dottrina ella viene ammessa da sacri teologi, mentre vengono ad ingiuriare notabilmente la fede cattolica e ciò non debbe lasciare impune. /25v/ Li Spagnoli se sono avvaluti d'un'altra astuzia molto pregiudichevole a la sincerità de la nostra fede. Mettevano avanti l'Indiani l'immagine d'un crucifisso acciò l'adorassero e riconoscessero per Iddio. Se dall'Indio era disprezzata o ributtata e maltrattata, incontenente pigliavano l'armi, assaltavano l'Indiani e li spogliavano de lor beni, li facevano schiavi e ciò stimavano con giusto titolo poter fare

¹ T. CAMPANELLA, *Monarchia Messiae*, Aesii, apud Gregorium Arnazzinum, 1633.

² Cfr. *Mon. Messiae* 2002, pp. 19-20; e anche pp. 48-49.

perché vendicavano l'ingiuria fatta alla fede. Questi sono i titoli quali stimano legittimi de possedere il mondo novo li Spagnoli.¹

L'anonimo doveva evidentemente avere sotto mano una copia del *De iuribus*, del quale non si limitava a fornire una puntuale parafrasi, ma addirittura una traduzione italiana abbastanza precisa. Nei passi riportati, Campanella giustificava la legittimazione garantita dal papa – in quanto vicario di Cristo e pertanto «signore in *temporalibus et spiritualibus* de tutto 'l mondo» – al dominio spagnolo del Nuovo Mondo, ridotto nella sua visione profetica ad un mero strumento atto a realizzare la supremazia universale del Pontefice. Non c'era nessun machiavellismo in tutto ciò: al contrario lo Stilese subordinava la politica a un piano provvidenziale di salvezza e in questo contesto inseriva e motivava la conquista delle Americhe. Per ottenere un simile approdo Campanella si era mosso su di un duplice canale di *auctoritates*, scritturali, ma anche filosofiche, intese a spiegare la legittimità di un'invasione compiuta per ristabilire la violazione del diritto di natura, del quale il pontefice era appunto arbitro in base alla sua universale supremazia. L'anonimo riportava qui l'uso *a fortiori* da parte di Campanella di passi biblici (*Deuteronomio*, 7:1 sgg.), declinati a dimostrare la liceità, se non la necessità, del comportamento dei soldati spagnoli 'mandati' dal Papa – gli Ebrei distrussero giustamente i Cananei, che pure non si erano macchiati di atrocità come l'antropofagismo degli Indios – e poi anche il richiamo a un brano della *Politica* aristotelica (1254b10-21), dove il naturale stato di sottomissione di certi uomini veniva giustificato con la loro tendenza alla ferinità.

La risposta dell'anonimo agli argomenti campanelliani era articolata quanto violenta:

In quanto alla prima sententia del padre Campanella, il quale insegnò ch'l papa etc. egli è apertamente falsa. Il papa come vicario de Christo in terra non ha niun potere, né giurisdizione su l'infideli e popoli non battizzati, quali in conto niuno li sono soggetti, né può de loro stati disporre, eccetto se l'infideli non movessero guerra a christiani o in altro modo oltraggiassero la christianità. S. Paolo lo disse apertamente, «de his qui foris sunt quid ad me iudicare»? Io non ho nulla a giudicare, né /26r/ a conoscere de quelli che sono fuori de la chiesa, come sono i gentili, de più il papa egli è capo de quei membri che lo sono de Christo, quali sono i christiani che se rendono sui membri per lo battesimo, «quot quot enim baptizati estis, Christum induistis, vos estis corpus Christi, et membra de membro» dicea S. Apostolo S. Paolo, l'infideli son privi del battesimo, dunque non sono membri, dunque non stanno sotto l'capo sommo pontefice, dunque non ha influenza niuna in quelli, né può di loro disporre. Dire hora che l'papa sia signore nel temporale e spirituale de tutto l'mondo è una falsità ed adulatione manifesta, che perciò il libro del padre Campanella *de Monarchia Messie* che dona cotesta potestà al papa fù per ordine del papa in Roma, dal Santo Officio dell'Inquisizione difeso. Confesso bene che mosso il papa da charità e zelo, può inviare predicatori ad istruire l'infideli ne la nostra santa sede com'infatti se ritrova al presente in Roma *Congregatione de /26v/ Propaganda Fide*, ove molti prencipi e fedeli concorreno

¹ Ms. 3548, cc. 24r-25v, ma cfr. *Mon. Messiae* 2002, pp. 428-434.

con limosine e sussidii temporali all'alimento e sustento de missionarii, ma non perciò ha potestà, se questi non sono ammessi, costringerli per forza, virtù d'armi, a ricevere l'Evangelio, perchè «fides», secondo S. Bernardo, «non est imperanda, sed suadenda rationibus, patientia et miraculis», «signa autem apostolatus nostri», dicea l'apostolo S. Paolo, «edita sunt apud vos, in multa patientia et signis et portentis». L'istesso conferma a Romani e Corintii: li predicatori debbono intrare per virtù e non per forza, «et si vos non receperint», dice Marcho, «excute pulverem de calceis vestris» et andate altrove, ma se i predicatori sono ammessi e ricevuti, e un po' sono maltrattati et oltraggiati, possono in tal caso i prencipi christiani mandare militia e soldati che vendichino gl'oltraggi fatti a predicatori dell'evangelio. Nulla di questi egli è arrivato nell'Indie, quando entrò la prima volta Colombo in questi paesi, che si scoperse prima de mandare predicatori, scoperta una terra /27r/ nel novo mondo, metteva in quella l'arme del re di Castiglia e prendeva possessione del paese a viva forza, chi lege il trattato di fra Bartolomeo de las Casas del trattamento che li Spagnoli andavano a caccia come a bestie selvage dell'indiani, ove legerà ivi stupori de la crudeltà di questa barbara natione, e benchè habbiano con tutte le diligenze del mondo occultato e soppresso il libro originale stampato in Seviglia sotto il regno de Carlo V, con tutto ciò sono da 10 anni in circa a loro dispetto stampato in Vineggia, una facciata italiana e l'altra spagnola. Per astutia el grande Cortese occupò l'Mexico, e messo in carcere quel re con crudelissimi tormenti lo fé morire acciò confessasse ove teneva i suoi tesori, e poi lo spogliò del regno e delli stati e della vita. Né ivi procederono predicatori, quali predicassero e fussero stati maltrattati, all'astutia adoprata da spagnoli de proporre l'immagine del crocifisso ad adorare, quale rifiutata prendevano l'armi, quali [†] movano /27v/ legitime per opprimerli, dico che questa è una dottrina diabolica de Macchiavelli, ch'insegna la religione dovere servire per istrumento de regnare ed ingannare. Spurio Postumio, essendo stato rotto col suo esercito de cui era console et imperadore nelle Forche Caudine per conservare le reliquie dell'esercito giurò a Sanniti in nome del popolo romano che non moverebbe quelli per l'avvenire guerra a Sanniti. Il popolo romano mandò legato il console ai Sanniti che da lui che l'haveva promesso se facessero osservare i patti che 'l popolo romano non voleva stare a la promessa che s'era obligato il console, che prendessero vendetta de lui a lor talento. Gionto il console a Benevento disse a Sanniti, io son vostro cittadino scacciato dal popolo romano perchè ho giovato a vostra gloria e sicurtà ed essendo ivi presente l'ambasciadore di Roma, Spurio lo battè con un calcio con un colpo de piede dicendo «ego beneventanus iam civis, calce percutio legatum romanum», allora il popolo romano senza timore d'esser spergiuo perchè un cittadino beneventano haveva /28r/ offeso il legato romano, benchè havevano giurato la pace e de non offendere i Beneventani, ecco dice Macchiavelli che bisogna servirse de la religione per ingannare e regnare, dell'istessa arte s'avvalgion li Spagnoli, fanno entrare i religiosi nel novo mondo, acciò da quella gente barbare che non intendeva la lingua, né conosceva che cosa fusse immagine d'un crocifisso, acciò da quelli «calce feriantur» ed acciò fare siano irritati incontinente, poi essi se fingono un dritto de poterli legitimamente castigare, render schiavi, e padroni de loro beni, chi non vede che l'titolo d'occupare l'altrui rende burlesche e ludibria la nostra religione e non solo si da titolo giusto, ma si condanna.¹

¹ Ms. 3548, cc. 25v-28r. Cfr. *Mon. Messiae* 2002, pp. 426-428.

L'anonimo qui giocava sporco: per confutare Campanella, recuperava infatti alla lettera molti degli stessi argomenti di Caietano, Soto e Vitoria che lo Stilese aveva liquidato nel paragrafo iniziale del suo *De iuribus*, affermandone la generale dannosità e in ogni caso l'infondatezza, dato che non tenevano conto della universale autorità pontificia. Ma l'anonimo rifiutava subito il presupposto dell'assoluta potenza papale sul quale Campanella reggeva tutta la sua argomentazione, e poteva tornare a tuonare che «fides non est imperanda» e che, se è vero che il pontefice ha il pieno diritto di mandare evangelizzatori in giro per il mondo, non altrettanto ha la prerogativa di imporre la religione con la coercizione. Non solo il potere temporale non spetta al Papa, ma soprattutto – non essendo gli Indios battezzati – non può esercitare su di loro neppure un dominio di tipo spirituale. Paolo sosteneva che i predicatori dovessero agire con la pazienza e con la virtù e non ricorrendo alla forza, ammissibile solo nel caso che essi subissero violenza a loro volta. Questa eccezione non si è verificata nelle Americhe, dove i soldati sono arrivati per giunta prima dei predicatori. Come testimonia anche Las Casas – e l'anonimo si compiace di sottolineare la fortuna della recente edizione italiana della *Brevissima relacion*, stampata e tradotta a Venezia da Ginammi «a dispetto» degli Spagnoli che ne volevano obliterare la memoria – gli Indios sono stati vittime di trattamenti degni di bestie selvagge, sotto il segno della crudeltà e dell'astuzia.¹ I tratti di machiavellismo ai quali si fece ricorso per giustificare le ritorsioni dei *conquistadores* contro gli Indigeni sono pertanto atroci, ma non sorprendenti: cassando come fa l'anonimo il fondamento messianico di Campanella, il ricorso alla religione degli spagnoli – al pari di quello di Spurio Postumio a Benevento – non può essere interpretato altrimenti da un mero *instrumentum regni atque deceptionis*.

Le sentenze di Campanella, basate quindi su di un falso presupposto, erano tuttavia utili al Pontefice per giustificare il proprio operato. Questo spiegava le speciali attenzioni che almeno in un primo momento il Papa e l'Inquisizione avevano rivolto al *De iuribus* e delle quali ci informa l'anonimo, che non fa per converso menzione alcuna del successivo sequestro dell'opera. La sua requisitoria proseguiva così:

Nell'argomento del padre Campanella che l'Indii per la violatione de la lege de natura meritavano ogni supplicio, ma niuno può esser castigato, privato de la libertà e suoi

¹ Molte le edizioni veneziane della *Relación* di Las Casas, volgarizzate con testo a fronte da Francesco Bersabita (noto anche come Giacomo Castellani) e da Marco Ginammi, che ne fu anche stampatore: B. DE LAS CASAS, *Istoria o breuissima relatione della distruzione dell'Indie Occidentali*, In Venetia, presso Marco Ginammi, 1626; 1630; 1643. Ma cfr. anche IDEM, *Il supplice schiavo indiano*, In Venetia, appresso Marco Ginammi, 1636; In Venetia, per li Ginammi, 1657; *La libertà pretesa dal supplice schiavo indiano*, In Venetia, appresso Marco Ginammi, 1640; *Conquista dell'Indie Occidentali*, In Venetia, presso Marco Ginammi, 1644; 1645. Cfr. M. BATTIOLI, *Las ideas de Las Casas en Italia del siglo XVII*, in *Del descubrimiento a l'Independencia. Estudios sobre Iberoamerica y Filipinas*, Caracas, Universidad Catolica Andres Belo, 1979; M. NAPOLI, *L'impresa del libro nell'Italia del Seicento*, Napoli, Guida, 1990; A. NUOVO, *L'editoria veneziana del XVII secolo e il problema americano: la pubblicazione delle opere di Bartolomè de Las Casas* (Venezia, Marco Ginammi, 1626-1643), in *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 175-186.

beni per delitto, se non sia condannato da giudice legittimo et competente, altrimenti cotesta dottrina ella/28v/ sarebbe occasione de gran scandali ed aprirebbe la licenza e la porta a tutti i prencipi de spoliare un altro de suoi stati e libertà, se colui in qualche modo peccasse contra la lege de la natura, perché conforme a questa dottrina ciascheduno può vendicare i dritti de la natura da lui viduti. Eccone il mondo in combustione: non vedete Ferdinando Cattolico re de Castiglia ed Aragona occupare a Giovanni de Navarra il suo regno, perché Giulio II pontefice l'haveva donato *prius occupanti*?¹

Gli sviluppi della tesi sostenuta da Campanella, che dalla religione si era spostato ad un piano più strettamente giuridico, avrebbero pertanto ripercussioni pericolosissime sulla normale vita politica, dato che chiunque potrebbe arrogarsi la competenza di ergersi a giudice altrui e punirlo qualora lo ritenga un violatore dello *ius naturae*. E non casualmente, proprio la rapace monarchia spagnola aveva già beneficiato dell'applicazione di questa dottrina, ottenendo da Giulio II nel 1513 l'ingiusto riconoscimento dei suoi diritti sulla Navarra.²

Anche nel passaggio successivo, ribattendo all'interpretazione campanelliana del *Deuteronomio*, l'anonimo sollevava un'obiezione decisiva, distinguendo l'investitura divina da quella pontificia:

A quello che dice de Chananei ch'erano dall'Hebrei stati destrutti per l'idolatria, dico che Mosè hebbe da Dio espresso ordine e comandamento da Dio de ciò fare, il quale, come signore universale de regni e de tutte le creature, può a sua posta conferire e privare de regni e beni i loro possessori. Ma lo Spagnolo, non essendo mandato da Dio, né ricevuto da quelli alcuna precedente iniuria, non può etc.³

Contro gli argomenti che Campanella aveva sostenuto con esempi storici, l'anonimo sottolineava come la violazione del diritto naturale non avesse mai rappresentato una ragione per scatenare guerre. Gli Spagnoli invece avevano preso anche troppo alla lettera gli ammaestramenti di Aristotele – e tornava a questo proposito il richiamo al libello di Las Casas – e in ogni caso il cristianesimo avrebbe dovuto essere sufficiente a frenare gli uomini da tali atrocità nei confronti di altri loro simili:

All'esempio d'Alessandro Magno diciamo «quod ius est in armis, cum ius est inerme», che poté con /29r/ forza mettere in opra quel che de la ragione loro vien denegato, «hoc fuit de facto non de iure»; a quello d'Aristotele che sarebbe come a caccia de fiere selvage etc., rispondiamo che gli Spagnoli l'hanno molto bene praticato e gli bisogna

¹ Ms. 3548, cit., cc. 28r-v.

² Scarsa la simpatia dell'anonimo per Giulio II. In un trattato successivo, *De la politica in cui s'espone nel teatro il principe non in astratto ed ideale, ma in concreto ed in pratica come debba ben governare i suoi sudditi*, egli si compiace di riportare un velenoso aneddoto su papa Della Rovere: «Giulio II papa fù homo dato a la crapula ed altri piaceri, hebbe de figliole e molte altre notabili imperfezioni, di modo che Rafaello d'Urbino, famosissimo pittore, havendo fatto il suo ritratto, depintolo col volto e faccia tutto infiammato che sembrava sgorgasse del vino, rechiesto d'alcuni cardinali perché in un altro ritratto ch'haveva fatto dell'istesso, l'haveva depinto attenuato e mecilento ed hora al contrario, rispose con acutezza mordendolo: il primo è il ritratto del papa, quando stà in cappella, il secondo è il ritratto dell'istesso quando egli si leva di tavola, tacciandolo de gulosio ubriaco» (ivi, c. 100r).

³ Ivi, c. 28v.

vedere il trattato de Las Casas, ma noi diciamo ciò non essere lecito ad un christiano per le ragioni addotte di sopra; a quello de Romani dico che non hebero guerra mai ingiusta etc. ma che non legiamo che a posta, e con questo titolo de fare osservare la lege naturale, interpretassero la guerra, egli è ben vero che paesi che conquistavano per altri titoli, cacciata la barbarie v'introducevano la civiltà, n'altro che questo sonano le parole allegate da Plinio. Ecco risposto all'argumenti dell'avversarii.¹

E così concludeva: «Io per me non trovo nè vego giusto titolo ch'habbiano gli Spagnoli per possedere il novo mondo, come poi lo posseghano *ipsi viderint*».²

Il rifiuto indignato delle dottrine campanelliane non poteva essere più chiaro, eppure si è visto come l'anonimo avesse introdotto con parole di ammirazione la figura dello Stilese comparandola alla grandezza degli antichi. D'altronde già in uno dei passaggi sopra citati, l'autore del *Trattato* aveva suggerito che ci fosse uno scarto tra la reale opinione di Campanella e quanto invece sostenuto a favore del Pontefice nel suo *De iuribus*, il contenuto del quale gli suonava decisamente come «una falsità ed adulatione manifesta». E infatti, molte carte più avanti, discutendo in conclusione dell'opera della potestà temporale del papa, l'anonimo era molto più esplicito su questo punto:

In somma, fanno il papa un altro Dio e li donano tutta la potestà che hebbe Christo, come Dio ed homo. Di tal parere egli è il padre Campanella nel libro *De Monarchia Messiae*, stampato in Italia in Macerata, benché mi disse a me, autore di questo trattato, mentre visse a Parigi, che egli haveva composto quel libro a compiacenza del papa, a cui se teneva obligato, ma che haveva mutato sentenza.³

Al di là della confusione tra Macerata e Jesi come luogo di stampa della *Monarchia* – anche se è vero che lo stampatore Arnazzini aveva operato in entrambe le città –⁴, l'anonimo offre qui una testimonianza di un incontro diretto con Campanella, del quale fornisce implicitamente anche gli estremi temporali, vale a dire gli anni finali della vita dello Stilese, che tra il 1634-35 e il 1639 aveva trovato finalmente rifugio a Parigi. Soprattutto però la frase, già citata in passato estrapolata dal suo contesto, permette di spiegare l'esibita stima dell'anonimo nei confronti di Campanella: anche se il domenicano si era spinto nella *Messiae Monarchia* e nel *De iuribus* ad affermazioni radicali, sia per quanto riguardava la difesa delle prerogative papali, sia per quanto riguardava la giustificazione degli abusi degli Spagnoli nel Nuovo Mondo, lo aveva fatto solo per compiacere il pontefice – presumibilmente alludendo qui a Urbano VIII piuttosto che a Paolo V, al quale era stata indirizzata la versione originale in volgare delle opere – affermando poi, ormai al sicuro presso la corte di Francia, di non riconoscersi più in quanto aveva scritto anni prima.

Che Campanella fosse solito intrecciare convinzioni personali realmente sentite con le convenienze politiche del momento, non è un fatto nuovo e da quanto

¹ Ivi, cc. 28v-29r.

² Ivi, c. 29r.

³ Ivi, c. 90v. Il passo è stato già sottolineato da T. PERSICO, *Gli scrittori*, cit., p. 407, poi ripreso da Croce, *Un difensore*, cit., p. 203, e infine da R. DE MATTEI, *La politica di Campanella*, Roma, Romana Anonima Editoriale 1927, p. 213.

⁴ Cfr. F. BARBERI, *Il libro italiano del Seicento*, Roma, Gela's reprint, p. 14.

detto in generale appare comunque chiaro che l'interesse dell'opera dell'anonimo in relazione a Campanella non si riduca a questa sentenza incidentale. È piuttosto la testimonianza di una recezione e una messa in discussione del *Messiae Monarchia* e del *De iuribus* ad essere importante: sebbene l'anonimo non usi a livello teorico nessun argomento originale per ribattere alle posizioni di Campanella, ma anzi, recuperi talora, seppure invertendo di senso, quanto lo stesso frate aveva accantonato, quello che tuttavia risalta nel suo *Trattato* è lo stretto dialogo che intrattiene con il *De iuribus*, del quale sicuramente disponeva di una copia, nonostante la rarità del testo. Dando quasi per scontato il dibattito precedente e citando solo Las Casas, ma più che come testimone, per sottolinearne il continuo e attuale successo editoriale, l'anonimo sceglieva di confrontarsi con lo scritto di Campanella, che del problema della conquista spagnola era la formulazione più recente e che gli permetteva – per la sua peculiare concezione – di introdurre e di affrontare anche in senso più ampio la questione dell'autorità papale. E da coerente «difensore della libertà dei popoli», l'anonimo rifiutava come detto ogni ingerenza del papato sopra il potere secolare, a sua volta legittimato da Dio e dalla natura, e respingeva le tesi campanelliane in merito – significativamente affiancate e sovrapposte a quelle di pensatori medievali come Agostino Trionfo e Alvaro Pelagio – al pari di quelle più moderate di Bellarmino.¹

E anche così, le parole di Campanella che Riccardi pensava di aver messo a tacere, potevano trovare cittadinanza nella discussione politica europea, seppur tra le pagine mai stampate di un autore che meriterebbe di trovare infine il proprio nome.

¹ Ms. 3548, cit., cc. 90r-97r.

UN'ORAZIONE CAMPANELLIANA DI DANTE MAFFIA

PRESENTAZIONE

DANTE MAFFIA, nato nel 1946 in provincia di Cosenza, è una delle voci più significative del panorama letterario contemporaneo. Inizia giovanissimo l'attività di scrittore ed è segnalato fin dagli esordi da poeti come Aldo Palazzeschi, che scrive la prefazione alla sua prima raccolta *Il leone non mangia l'erba*, e Dario Bellezza, che firma la postfazione della silloge *Passeggiate romane*: seguiranno altri autorevoli interventi critici in margine ai suoi testi. Vincitore di numerosi premi (si segnalano il «Premio Alfonso Gatto» e il «Premio Eugenio Montale»), Maffia non è solo poeta, ma anche romanziere, prosatore, critico d'arte; molti dei suoi lavori sono tradotti in più lingue. Attraversando le varie discipline, la sua ricerca unisce la raffinatezza stilistica e musicale all'indagine sui grandi temi dell'esistenza umana – il dolore, il mistero, la forza della parola, la bellezza, la morte –, con esiti di un'estrema sobrietà e liricità che spesso, sulla scia degli amati maestri della poesia latina e latino-americana quali Garcia Lorca e Borges, risolvono sul piano biografico e amoroso la crisi di senso e di linguaggi attraversata da molti esponenti del Novecento e dell'odierna produzione poetica. Proprio l'interesse per il vissuto, e la passionalità intrinseca ad ogni atto intellettuale, è alla base degli studi, ormai pluriennali, su Tommaso Campanella. La presente *Orazione campanelliana* segue al già noto *Il romanzo di Tommaso Campanella*, edito nel 1996 da Spirali e riedito nel 2006 da Rubbettino.

In virtù di un'ardita interpretazione e opzione linguistica, vi appaiono i caratteri fondamentali dell'uomo e del filosofo Campanella: il nesso inestricabile fra teologia e sofferenza personale, cui pure non si deve soccombere («la malvagità del bene»); l'allusione, metaforica e velata, al tema del 'libro del mondo' («Io per campi e per diluvi, per forre/ e montagne di ginestre, accolli l'altro in me»), caro alla *Città del Sole* e vettore della carica antilibresca e antiaccademica; la magia, come vera cifra di lettura della natura, animata e vivente e fitta di connessioni invisibili («la malia di nodi inestricabili e consunti»); la bellezza, intesa come teofania, trasposizione sul piano cosmologico della relazione Creatore-creatura («Dio impera nello sfarzo della dolcezza sacra») da cui sgorga, platonicamente, l'amore e l'itinerario spirituale; la predilezione, così forte nel domenicano eterodosso, per una mistica che si risolve in una prassi piuttosto che in un'unione intellettuale e che si traduca nella morte e nell'abbandono del sé («Dunque conoscere è morire»), come ad abbattere del tutto le muraglie fra il Principio e la sua immagine meravigliosa e ad aprire la via a una felicità umana e naturale. Lo stesso linguaggio, nell'ultima strofa, pare dileguare per la sproporzionata potenza dell'oggetto cui tenderebbe a riferirsi e per la sua incapacità strutturale di dare senso all'esistenza, giacché quest'ultima è in primo luogo *sensum sui*, corpo vivo e intelligen-

te, rifiuto categorico di ogni dualismo e di ogni astrazione. Il senso del *Timeo*, che riecheggia sotterraneamente nell'orazione, non è quindi nelle idee né nei modelli geometrici, bensì nell'anima, latrice di forme, imperscrutabilmente legata da un vincolo 'sacro' ad ogni corpo, ad ogni parte del mondo, *una in rebus* e veicolo per l'indicibilità dell'unità suprema, del *Verbum* che precede le parole.

PIETRO SECCHI

ORAZIONE CAMPANELLIANA

DANTE MAFFIA

1

La pura inquieta fiamma del dissidio
rompe le barriere del silenzio, apre
al pulviscolo stanco e alle maree
la malvagità del bene, ed è una festa
confusa, un incontrarsi di iene
che rasentano l'essenza
dell'immacolatezza, del tripudio
odoroso di bacche.

2

Il contatto diretto con l'Essere presume
di diventare zero e assommarsi
alla forma del canto, è l'immutarsi
interamente, diventare fuoco – non tutto –,
e la ragione farsi senso, illuiarsi.

3

Io per campi e per diluvi, per forre
e montagne di ginestre, accolsi l'altro in me,
mi feci altro in me stesso e poi aprii le cateratte
alla morte, come deve chi ha visto
in carne e ossa l'infinito e ne ha sentito
la voce, il brivido cangiante, la malia
dei nodi inestricabili e consunti, e tuttavia
intatti nella semina e nel tuono.

4

Dunque conoscere è morire, questa la fase
ultima, e la condensa della musica si pone
trasversale e non cede. Allora
rovesciamo il senso, andiamo verso
il nuovo limite, moriamo per giungere a Dio,
spezziamo la negatività della realtà,
facciamoci cosa essenza e forma,
mutiamoci in Dio ch'è vita eterna,
magnifichiamo il connubio e la catarsi.

5

Come la luce fiorisce da incorporeo scatto
dell'inesistenza a materia che si spande in rosso e giallo,
l'anima s'addensa e le passioni
le danno il ritmo e la cadenza: Dio impera
nello sfarzo della dolcezza sacra.
Volano per mari sbandati gli orli spiumacciati
del dire troppo attorno e non sfiorare
l'osso e la polpa che dan fiato al Verbo.

PIETRO CAPITANI, *Erudizione e scetticismo in François de la Mothe le Vayer*, Firenze, Olschki, 2009, xvi, 252 pp.

QUESTO saggio monografico sul pensiero di La Mothe le Vayer (1588-1672) costituisce un contributo significativo al dibattito sullo scetticismo moderno, sviluppatosi particolarmente nell'ultimo decennio, dal quale emerge come il recupero del pirronismo antico, favorito dalle traduzioni latine degli scritti di Sesto Empirico, curate tra il 1562 e il 1569 da Henri Estienne e Gentian Hervet, assuma differenti declinazioni nella riflessione degli autori che nella Francia del Seicento riattualizzarono quella tradizione compiutamente riscoperta. Rispetto al lavoro classico di René Pintard sul *libertinage érudit*, gli storici più recenti hanno mantenuto, in genere, un'attitudine alla comparazione di più figure di pensatori, nell'intento di descrivere le linee guida di una situazione culturale composita, ma nettamente connotata, e concomitante con l'affermazione del razionalismo cartesiano; per altro verso, si osserva la tendenza a ridefinire la categoria storiografica di *libertinage*, individuando nelle elaborazioni etiche, religiose e politiche degli autori ad essa riconducibili chiare e determinate istanze antagonistiche verso il sistema culturale e politico dominante. La vasta e variegata produzione dialogica e saggistica di La Mothe le Vayer si è ben prestata in questi anni a essere riferita ora a un pensiero dell'*irrésolution*, con esiti antropologico-filosofici che lo accomunano alle posizioni di Montaigne e di Pascal, ora a un atteggiamento dissimulativo, solo in parte efficace a contenere la portata demolitrice di una ricerca apparentemente e strumentalmente inconclusiva e a coprire le ragioni storiche e teoriche di un'insincera professione di fede cristiana e di lealismo filo-assolutistico (secondo l'interpretazione del *libertinage* inaugurata dall'apologetica di Garasse e Mersenne).

La monografia di Pietro Capitani giunge oggi a proporre una lettura dell'opera vayeriana considerata in se stessa e non assimilata a una corrente o ad atteggiamenti culturali comuni ai contemporanei. Tale opera è esaminata in una selezione critica dei temi portanti: la religione, l'etica, la pedagogia e la storia. Intorno a questi temi, la riflessione di La Mothe le Vayer si conduce con l'impiego del procedimento pirroniano isostenico e sospensivo del giudizio, in base al quale ogni conclusione deve poter essere bilanciata da una o più conclusioni contrarie che le siano opposte, attraverso l'applicazione contestualmente ritenuta più opportuna dei tropi enumerati nelle *Ipotiposi pirroniane* di Sesto Empirico. In tale assunto metodologico Capitani individua il tratto di spessore speculativo e di originalità di La Mothe le Vayer. Il carattere distintivo della filosofia scettica (antica e moderna) è dato dalla disposizione a promuovere un'attività di ricerca svolta dalla ragione su se stessa e spinta fino al riconoscimento della propria irresolutezza e inconclusività. Il percorso seguito da La Mothe le Vayer intorno a una molteplicità delle

questioni, spesso riaffrontate più volte da rinnovati punti di vista e con diversi registri stilistici nell'arco di molti decenni di fecondissima attività letteraria, dimostra come l'inconclusività comporti non certo l'afasia e la rinuncia all'esercizio intellettuale, ma anzi l'apertura continua di nuove ricerche, intraprese non per seguire l'istinto ludico e, in definitiva, sterile di una *curiositas* vana e crepuscolare, ma per riaffermare positivamente l'esercizio puro dell'intelligenza, in quella condizione mentale che efficacemente Capitani descrive come «un'incertezza piena di pensieri». La connotazione propriamente moderna dello scetticismo vayeriano è qui indicata nella riproposizione inesauribile della curiosità, meno finalizzata alla conquista individuale di una *constantia* atarattica, a fronte della vanità delle discordanti opinioni filosofiche e umane, di quanto non lo sia alla discussione di diversi modelli interpretativi della realtà naturale e storica, e alla continua problematizzazione di un'oggettualità sempre sfuggente in ogni suo aspetto a stabili elaborazioni del pensiero.

La condizione penosa attribuita da Descartes al pensatore aporetico è decisamente distante dal ritratto intellettuale che Capitani tratteggia di La Mothe le Vayer, ancor più di quanto non lo sia dall'immagine del pirroniano antico, che utilizza il farmaco filosofico in vista del raggiungimento di uno stato di equilibrio interiore, presupposto di un'etica dell'imperturbabilità. La riflessione vayeriana è di natura prettamente gnoseologica e non mira a fondare né un'antropologia, né, tanto meno, una dottrina morale. Ogni pretesa fondativa di discipline è estranea a un pensatore che appare anche più coerente del «divino Sesto» nella permanenza in un atteggiamento sospensivo e, perciò, nella diffidenza verso tutte le forme di dogmatismo, compresa quella implicita alla concezione di chi presume di descrivere la natura umana e di dettare criteri di comportamento, sia pur ricavati dalla non-adesione teorica a qualsivoglia dottrina acquisita. Lo scetticismo coerente di La Mothe le Vayer si caratterizza quasi paradossalmente come «impuro», per il suo trarre elementi utili a mantenere l'atteggiamento sospensivo proprio da quelle dottrine dogmatiche il cui seguace è stigmatizzato dall'accusa di *opiniâtreté*. Il solo criterio ammissibile sul piano etico – e un criterio, almeno in questo settore dell'esperienza umana deve essere ammesso e sollevato dall'isostenia, per scongiurare gli esiti paralizzanti e caotici dell'irrisolutezza dalla vita associata e condivisa – è quello della probabilità e dell'utilità, desunto non dalla tradizione scettica pirroniana, bensì da quella accademica. Ad alimentare il probabilismo etico sono, volta per volta, gli *exempla* e le autorità accreditate dalla tradizione. Anche in questo ambito, dunque, La Mothe le Vayer non sconfessa la pratica erudita della rassegna di opinioni e comportamenti, secondo il decimo tropo sestiano, privilegiato tra gli altri in funzione del procedimento autosospensivo.

Questo tipo di rassegna si ripresenta in tutta l'opera vayeriana e costituisce, in particolare, lo strumento prescelto per condurre l'indagine intorno alla divinità e ai contenuti del dogma cristiano. Capitani esamina gli itinerari della trattazione di questi temi a partire dai *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, risalenti agli anni '30, fino ai *Petits traités en forme de lettres* (1647-1660) e alla *Promenade* (1662-1663), attraverso il *Petit discours chrétien de l'immortalité de l'âme* (1637). Alla successione cronologica è prestata la dovuta attenzione, ma si evita di proporre una lettura

genetica, lasciando così intendere che il percorso teoretico di La Mothe le Vayer si sottrae a ipotesi evolutive e si rivela sempre nella sua coerenza scettica sospensiva, fatte salve le accentuazioni presenti in scritti d'occasione, come quello sulle prove dell'immortalità. Dagli approfondimenti dedicati al saggio *De la vertu des payens* (1641) risulta come le considerazioni intorno all'inconoscibilità razionale della natura divina e dei suoi rapporti con l'umanità si estendano e si chiariscano in direzione di una concezione anti-dogmatica, sul piano teoretico, nell'avversione decisa alle più rigide teologie razionali e ai pericoli che esse producono sul piano pratico. La convinzione dell'insufficienza della volontà umana ad una condotta autenticamente virtuosa deve essere esclusa a ogni costo, anche a quello di rinunciare alla sospensione del giudizio e di difendere la posizione dottrinale opposta, meno carica di conseguenze devastanti per l'agire concreto degli uomini. L'occasionalità ufficiale dello scritto, composto su richiesta del cardinale Richelieu al fine di controbattere alle tesi gianseniste in materia di grazia e giustificazione, comporta una presa di posizione alla quale l'autore si presta non per semplice opportunismo: la difesa della teologia tomista contro gli eccessi irrazionali dell'agostinismo di Giansenio rappresenta, certo, un cedimento a una forma di teologia razionale, in contrasto con la qualifica di ascientificità attribuita alla teologia cristiana nei *Dialogues*; essa rappresenta, nondimeno, la scelta della soluzione *probabilior* dal punto di vista della ragione umana. Se non si può definire un testo scettico, osserva Capitani, la *Vertu* resta pur sempre un testo scritto da uno scettico.

Nelle pagine dei *Dialogues*, la maschera vayeriana di Orasius Tubero aveva espresso più apertamente la sua conclusione in termini sospensivi, giungendo infine a suggerire che l'inconoscibilità dell'essenza divina da parte degli strumenti limitati dell'intelletto umano apre la via all'accoglimento extra-teoretico del mistero della grazia. Benché non si possa indicare come l'esito obbligato della ricerca scettica, la libera professione di fede è certamente favorita dall'attività preliminare della ragione che dichiara la propria inadeguatezza, in ciò più efficace dei dispositivi dogmatici delle teologie razionali. Sul fideismo di La Mothe le Vayer Capitani preferisce seguire un'interpretazione moderata e non si pronuncia sulle ragioni profonde, e non espresse, dell'adesione al dogma cristiano. Dal punto di vista teorico, questa pur tiepida adesione appare la scelta più condivisibile, dal punto di vista dell'autore, per la sua utilità alla fondazione di un sistema di norme morali indispensabili alla salvaguardia della stabilità e della concordia nella vita civile. In questi termini si spiega anche l'appoggio testimoniato da La Mothe le Vayer alla politica assolutistica della Francia di Richelieu e della Reggenza, uscita da decenni di guerre sanguinose e travagliata dall'opposizione frondista. Tale appoggio assunse concretamente la forma di una collaborazione tra gli anni '40 e '50, quando il filosofo ricoprì l'incarico di precettore di corte. Gli scritti pedagogici composti in quegli anni intendono offrire una guida per l'educazione dei principi e delineano un sistema delle discipline in cui l'equilibrio tra sapere tradizionale e istanze innovative è mantenuto attraverso il procedimento scettico della contrapposizione. Essi rivestono particolare interesse, specie se raffrontati agli altri saggi vayeriani di carattere scientifico, per comprendere l'atteggiamento tenuto da La Mothe le Vayer nei confronti delle teorie fisiche e cosmologiche moderne.

Senza aderire alle nuove scoperte, di cui pure era ben informato, anche grazie alla frequentazione di Mersenne e Gassendi, egli vi ricorre per evidenziare l'infondatezza delle soluzioni aristotelico-scolastiche, più rispondenti alle esigenze del *sens commun*, che viene così ad essere ridimensionato pirronianamente in ragione della sua inaffidabilità.

Esclusa dal *cursus* degli studi come disciplina non autonoma, fedelmente allo schema tradizionale delle arti liberali, la storia è tuttavia fatta oggetto di approfondite riflessioni in diversi scritti vayeriani, dal *Discours de l'histoire* (1636) al *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins* (1646), fino al *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668). La definizione della memoria come una delle parti principali dello spirito, non riducibile a partizione della retorica, ma operante in ogni fase dell'attività intellettuale, eleva la pratica erudita della citazione e dell'*exemplum* a tessitura essenziale della ricerca scettica e pone la storia, memoria degli avvenimenti e, insieme, delle loro narrazioni, in stretta connessione con quel tipo di ricerca. Svalutata da Sesto Empirico in ragione del suo carattere «ametodico», l'indagine storiografica assume invece per La Mothe le Vayer la stessa dignità epistemica delle scienze naturali, riconosciute ugualmente inconclusive. Il percorso zetetico e sospensivo della filosofia scettica viene così a compiersi pienamente nell'opera del pensatore parigino, attraverso l'applicazione del metodo pirroniano a ogni settore della conoscenza umana.

RITA RAMBERTI

ANNA DE PACE, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico. Con testo, traduzione e commentario del libro 1 de 'Le rivoluzioni celesti'*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, 450 pp.

IN un volume sull'astronomia matematica del *De revolutionibus orbium coelestium* che risale al 1984 (ma che ancora oggi è uno strumento fondamentale per la comprensione del grande capolavoro copernicano), Noel M. Swerdlow e Otto Neugebauer ricostruirono e spiegarono in modo mirabile il percorso scientifico che portò Copernico ad accettare l'eliocentrismo. In quell'opera i due storici dell'astronomia antica e rinascimentale non si pronunciarono sul motivo filosofico che indusse Copernico ad adottare l'ipotesi astronomico-cosmologica eliocentrica e a considerarla come la vera rappresentazione del sistema dell'universo (*Mathematical astronomy in Copernicus's 'De revolutionibus'*, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo, Springer, 1984). In genere, lo studio delle basi filosofiche su cui Copernico edificò il suo nuovo cosmo eliocentrico e geodinamico non rientra fra gli obiettivi degli studi di storia della scienza, che per lo più si pongono il compito di spiegare i veri e propri contenuti scientifici dei sei libri del *De revolutionibus*. Sono, invece, gli storici della filosofia dell'epoca rinascimentale che, concentrandosi prevalentemente sul primo libro del capolavoro copernicano (generalmente considerato da essi come l'introduzione descrittiva generale al nuovo universo eliocentrico) hanno cercato e ancora cercano di dare una spiegazione della genesi filosofica della cosmologia eliocentrica, analizzando le fonti dirette e indirette

Senza aderire alle nuove scoperte, di cui pure era ben informato, anche grazie alla frequentazione di Mersenne e Gassendi, egli vi ricorre per evidenziare l'infondatezza delle soluzioni aristotelico-scolastiche, più rispondenti alle esigenze del *sens commun*, che viene così ad essere ridimensionato pirronianamente in ragione della sua inaffidabilità.

Esclusa dal *cursus* degli studi come disciplina non autonoma, fedelmente allo schema tradizionale delle arti liberali, la storia è tuttavia fatta oggetto di approfondite riflessioni in diversi scritti vayeriani, dal *Discours de l'histoire* (1636) al *Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins* (1646), fino al *Discours du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668). La definizione della memoria come una delle parti principali dello spirito, non riducibile a partizione della retorica, ma operante in ogni fase dell'attività intellettuale, eleva la pratica erudita della citazione e dell'*exemplum* a tessitura essenziale della ricerca scettica e pone la storia, memoria degli avvenimenti e, insieme, delle loro narrazioni, in stretta connessione con quel tipo di ricerca. Svalutata da Sesto Empirico in ragione del suo carattere «ametodico», l'indagine storiografica assume invece per La Mothe le Vayer la stessa dignità epistemica delle scienze naturali, riconosciute ugualmente inconclusive. Il percorso zetetico e sospensivo della filosofia scettica viene così a compiersi pienamente nell'opera del pensatore parigino, attraverso l'applicazione del metodo pirroniano a ogni settore della conoscenza umana.

RITA RAMBERTI

ANNA DE PACE, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico. Con testo, traduzione e commentario del libro 1 de 'Le rivoluzioni celesti'*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, 450 pp.

IN un volume sull'astronomia matematica del *De revolutionibus orbium coelestium* che risale al 1984 (ma che ancora oggi è uno strumento fondamentale per la comprensione del grande capolavoro copernicano), Noel M. Swerdlow e Otto Neugebauer ricostruirono e spiegarono in modo mirabile il percorso scientifico che portò Copernico ad accettare l'eliocentrismo. In quell'opera i due storici dell'astronomia antica e rinascimentale non si pronunciarono sul motivo filosofico che indusse Copernico ad adottare l'ipotesi astronomico-cosmologica eliocentrica e a considerarla come la vera rappresentazione del sistema dell'universo (*Mathematical astronomy in Copernicus's 'De revolutionibus'*, New York-Berlin-Heidelberg-Tokyo, Springer, 1984). In genere, lo studio delle basi filosofiche su cui Copernico edificò il suo nuovo cosmo eliocentrico e geodinamico non rientra fra gli obiettivi degli studi di storia della scienza, che per lo più si pongono il compito di spiegare i veri e propri contenuti scientifici dei sei libri del *De revolutionibus*. Sono, invece, gli storici della filosofia dell'epoca rinascimentale che, concentrandosi prevalentemente sul primo libro del capolavoro copernicano (generalmente considerato da essi come l'introduzione descrittiva generale al nuovo universo eliocentrico) hanno cercato e ancora cercano di dare una spiegazione della genesi filosofica della cosmologia eliocentrica, analizzando le fonti dirette e indirette

utilizzate da Copernico e il suo lessico. Negli ultimi anni non sono mancati interessanti saggi di storia del pensiero rinascimentale che hanno ripreso in mano e riconsiderato da capo il problema dell'interpretazione filosofica data da Copernico al proprio cosmo eliocentrico. Peraltro, si tratta di un tema che almeno dal tempo dell'apparizione dei più noti studi di Alexandre Koyré sulla rivoluzione scientifica, rappresenta uno dei soggetti più problematici e maggiormente attraenti dell'intera ricerca storico-filosofica. Nuove idee e interessanti suggestioni provengono ora a questo proposito dal libro di Anna De Pace. Con grande attenzione verso le radici del linguaggio copernicano e andando sempre alla ricerca delle radici concettuali del lessico dell'astronomo polacco, De Pace cerca di dimostrare che nel primo libro del *De revolutionibus* sono contenuti tutti i termini della fondazione filosofico-naturale del cosmo eliocentrico e che Copernico avvertì acutamente il bisogno di rispondere agli interrogativi filosofici sull'universo e sulla natura del cosmo posti da Platone e dai neoplatonici antichi e rinascimentali.

Il libro di Anna De Pace si divide in due sezioni: una prima, a carattere introduttivo, intitolata *Copernico filosofo*, e una seconda che contiene il testo latino e la traduzione del primo libro del *De revolutionibus*, secondo la versione del noto manoscritto della Biblioteca Nostitz di Praga. Già Koyré nel 1934 (*COPERNIC, Des révolutions des orbes célestes*, introduction, traduction et notes de A. Koyré, Paris, Alcan, 1934) e Corrado Vivanti nel 1975, riproponendo l'introduzione dello stesso Koyré (NICCOLÒ COPERNICO, *De revolutionibus orbium caelestium. La costituzione generale dell'universo*, a cura di A. Koyré, traduzione di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1975), avevano isolato il primo libro (mancante anche dei capitoli contenenti i teoremi di trigonometria) dal resto dell'opera, vedendo in esso, come aveva scritto Rheticus nella *Narratio prima*, la «descrizione generale del cosmo e le basi sulle quali egli [Copernico] intraprende a salvare le osservazioni e i fenomeni di tutte le epoche» (*De libris revolutionum Narratio prima G. J. Rheticus ad Johannem Schonerum*, in *Opere di Nicola Copernico*, a cura di F. Barone, Torino, UTET, 1979, p. 742). Come si sa, questa schematica presentazione è stata direttamente o indirettamente ripresa da un gran numero di astronomi e di storici del pensiero scientifico che si sono occupati di Copernico. Per fare un solo esempio di quasi attualità, è sufficiente rammentare che Jean-Pierre Verdet ha più volte parlato del primo libro come della «descrizione cosmologica generale del mondo e i fondamenti fisici sulla base dei quali Copernico affronta l'impresa di salvare i fenomeni e di rendere ragione di tutte le osservazioni note» (cfr. J.-P. VERDET, *L'astronomia dalle origini a Copernico*, in *Storia delle scienze. Le scienze fisiche e astronomiche*, a cura di W. Shea, Torino, Einaudi, 1992, pp. 38-109, in particolare p. 88, e *Storia dell'astronomia*, Milano, Longanesi, 1995 [ed. francese 1990], p. 66). La formula di Rheticus si ritrova ripetuta davvero nella maggior parte delle sintesi di storia dell'astronomia ed è rarissimo che non si ricorra a essa per aprire il discorso sui contenuti del primo libro. Ma fra tutte le più comuni interpretazioni e quella di De Pace il lettore riscontrerà una profonda differenza di orientamento critico, in quanto la studiosa nega che il breve testo contenga l'«esposizione generale» della cosmologia di Copernico ed è convinta che presenti la nuova 'fondazione' fisica del cosmo copernicano e l'«invalidamento delle categorie su cui poggiava il vecchio» (p. 240).

A parere di De Pace fra la prefazione di Andreas Osiander (la notissima lettera introduttiva *Ad lectorem de hypothesibus huius operis*) e il testo di Copernico non esiste alcun nesso teorico e Koyré si sbagliò nettamente quando sostenne che il canonico di Frauenburg non era riuscito a «contrastare efficacemente la concezione strumentalista o pragmatica dell'astronomia messa bene in luce nell'avvertenza». Tutt'al contrario, le conquiste filosofiche ed epistemologiche realizzate da Copernico sono «enormi», tanto nei riguardi del pensiero astronomico di Tolomeo quanto rispetto alla filosofia naturale di Aristotele. Con il *De revolutionibus* il cosmo tolemaico viene finalmente riunificato e sottoposto a un principio di uniformità generale. Al suo interno non esistono più differenze qualitative. A ogni sua parte viene estesa l'idea del moto circolare come stato dei corpi identico alla quiete e sistematicamente applicata una concezione della gravità come tendenza di ogni sezione di corpo a riunirsi alla totalità a cui appartiene. Ciò cancella una volta per tutte l'esistenza dei luoghi naturali e ridefinisce i moti rettilinei come violenti, dipendenti da forze esterne. Al tempo stesso, la terra perde per sempre la propria condizione di elemento più pesante, tendente a scendere verso il centro del cosmo sferico. La naturalità del moto circolare (che è condizione dell'ordine perpetuo e non è collegato ontologicamente alla forma sferica) e la generalizzazione del nuovo concetto di gravità (elaborato a partire dalla fisica platonico-plutarchea) sono le basi della nuova fondazione razionale del cosmo eliocentrico. Tale fondazione è razionale perché ottenuta grazie all'adozione di un metodo d'indagine di origine socratica e platonica che conduce progressivamente la mente umana a prendere coscienza dell'ordine armonico che tiene assieme l'intero universo. Seguendo questo cammino e andando alla ricerca di una fisica all'altezza delle proprie rivoluzionarie scoperte astronomiche, Copernico affronta da autentico filosofo e non da puro matematico l'indagine cosmologica.

LUIGI GUERRINI

ROBERTO POMA, *Magie et guérison. La rationalité de la médecine magique (xvi^e-xvii^e)*, Parigi, Orizons, 2009, 474 pp.

LA medicina magica rinascimentale, basata in gran parte su pratiche di auto-guarigione o di guarigione a distanza, sfruttava – come noto – l'azione transitiva dell'immaginazione, attraverso la suggestione esercitata dalle immagini della salute o della malattia presenti nella mente del medico e, soprattutto, in quella del malato 'immaginante' la propria guarigione. Il libro di Roberto Poma esamina una serie di pratiche mediche connesse con la nozione di simpatia universale di derivazione neoplatonica e con la credenza in una materia invisibile, capace di veicolare magneticamente tali influenze simpatetiche.

Nella storiografia sull'argomento, il ruolo svolto dalla *vis imaginativa* nei meccanismi di recupero della salute fisica e la sua doppia azione – sul soggetto e sulla realtà naturale (intesa in questo caso come corpo malato) – sono stati essenzialmente analizzati in riferimento al contesto teorico della magia naturale e delle scienze occulte e dunque considerati come aspetti pre-moderni, estranei al carat-

tere oggettivo della scienza. Va comunque osservato che importanti contributi, come quelli di Robert Amadou (Parigi, 1953) e, più di recente, di Guido Giglioni sull'immaginazione in Jan Baptiste van Helmont (Milano, 2000) e di Tonino Griffero sulla storia del concetto di immaginazione transitiva (Firenze, 2003), hanno messo in evidenza la complessità del problema. Su un'analogia linea interpretativa si colloca il volume di Poma che analizza il fenomeno della medicina magnetica come espressione di una razionalità inerente ai processi di auto-suggestione capaci di stimolare meccanismi endogeni di guarigione. Nel contesto di un'analisi storica metodologicamente accurata delle pratiche mediche del Rinascimento, il volume esamina lo sviluppo storico della terapia del cosiddetto 'unguento armario', attraverso la quale si riteneva possibile curare le ferite 'a distanza', applicando un particolare unguento e una benda sulla stessa arma che le aveva causate. A partire dalla descrizione datane dallo Pseudo-Paracelso nell'*Archidoxis magica* (1570), l'autore ripercorre le tappe attraverso cui l'unguento armario arrivò ad essere considerato come la più significativa fra le terapie magnetiche ed analizza l'influenza che tale rimedio esercitò fra i medici e i filosofi della natura, acquistando notorietà in tutta Europa, in contemporanea al sorgere della scienza moderna.

Rispetto alla precedente letteratura sul tema (ÉMILE VAN HEURCK, Anversa, 1915; WILLIAM GEORGE AITCHISON ROBERTSON, «Annals of Medical History», 1925; WOLF-DIETER MÜLLER-JAHNCKE, Stoccarda, 1993; CARLOS ZILLER-CAMENIETZKI, «Ambix», 2001), il libro di Poma presenta un'attenta e puntuale analisi di fonti e di materiali di diversa origine e provenienza. Dai trattati di medicina a quelli di filosofia naturale, dalle opere teatrali agli epistolari, il volume dà conto dello straordinario interesse suscitato dall'unguento armario nel panorama culturale europeo tra '500 e '600 e mette in evidenza come le dispute intorno alla sua efficacia balsamica possono, a ben vedere, essere considerate come dei tentativi di definire la legittimità dello statuto scientifico della medicina simpatetica. In questo senso, l'analisi della controversia tra post-paracelsiani, sostenitori del potere guaritivo dell'unguento, e tradizionalisti, negatori dell'efficacia dell'azione a distanza, rappresenta un punto nodale del libro (pp. 88-114). L'autore fa notare come da questa disputa, aperta agli inizi del diciassettesimo secolo dal paracelsiano Rudolph Goclenius il Giovane (1572-1621), cui risposero i gesuiti – assertori della natura diabolica della cura – emerga un'appassionata discussione circa il carattere razionale delle terapie magnetiche e il fatto che la logica sottesa alla medicina paracelsiana fosse più vicina ai criteri sperimentali della scienza moderna di quanto non lo fosse la tradizione galenico-aristotelica.

L'elemento di novità introdotto da Poma risiede soprattutto nella messa in luce della coerenza argomentativa dimostrata dai sostenitori dell'efficacia dell'unguento. A tale rimedio veniva attribuito un alto valore terapeutico dal momento che, a differenza di agenti curativi applicati dall'esterno, esso poteva favorire gli stessi processi interni di rigenerazione della carne ferita. Ciò veniva a confermare, a livello della pratica terapeutica, il principio teorico del *similia similibus*. In tale contesto, appaiono di grande interesse le pagine dedicate alla *mumma*, termine che indica un preparato di varia composizione (mirra, zafferano, asfalto, bitume e persino cadaverina), considerata da Paracelso la quintessenza dell'uomo e la forza

vitale che presiede alle funzioni corporee e a quelle spirituali, capace di facilitare l'attività biologica del corpo e l'azione auto-guaritiva della natura (pp. 97-103).

L'ultimo capitolo del libro esamina il ruolo svolto dall'immaginazione nella letteratura medico-filosofica del sedicesimo e diciassettesimo secolo. La proposta dell'autore di tradurre il latino *imaginatio* con *énergie de représentation* (p. 332) risulta particolarmente felice in quanto rende conto della doppia natura dell'immaginazione: biologica, in quanto energia vitale, e pre-concettuale, in quanto capacità di sintetizzare in immagini i dati sensibili. La suddivisione in tre diversi livelli d'azione della facoltà immaginativa – a seconda del grado d'energia attraverso cui le immagini rappresentate vengono fatte proprie dalla mente – indica la natura plastica dell'immaginazione e la sua funzione mediatrice tra i sensi e l'intelletto, come anche tra materia e spirito. Ripercorrendo lo sviluppo storico del concetto, da Platone e Aristotele a Jan Baptiste van Helmont, attraverso Marsilio Ficino e Giordano Bruno, il sesto capitolo prende invece in considerazione le diverse fasi attraverso cui, sia in ambito filosofico che medico, l'immaginazione assume al ruolo di protagonista. In relazione al problema dei rapporti tra anima e corpo, l'immaginazione ha infatti rappresentato, da un lato, il maggiore responsabile dell'evoluzione di alcune patologie, dall'altro, ha finito per esercitare, essa stessa, un'efficace azione terapeutica. Se è possibile sanare una ferita a distanza è perché l'immaginazione agisce sul corpo inducendone la trasformazione. In altre parole, l'immaginazione veicola e mostra, in atto, il potere dell'anima, descritto anche da Plotino (*Enneadi*, IV.3.2), di trasformare il corpo da essa informato e di renderlo simile alle proprie rappresentazioni.

Il libro di Poma dimostra, in maniera documentata e convincente, come l'unguento armario possa essere considerato un caso esemplare di medicina magnetica rinascimentale, incentrata sulla fede nella capacità dell'incorporeo (le immagini) di agire sul corporeo (i processi fisiologici). Secondo Poma, una tale interazione non risulta, necessariamente, legata a un universo magico o 'pre-scientifico', ma può dimostrarsi del tutto coerente con forme meno cogenti di razionalità, analoghe, per esempio, a quelle della moderna medicina psicosomatica, in cui la sofferenza fisica viene interpretata come la materializzazione di un disagio psichico e il mondo degli affetti può influenzare negativamente il corpo.

ANNA CORRIAS

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

DIDIER KAHN, *Alchimie et Paracelsisme en France (1567–1625)*, Genève, Droz, 2007, x, 806 pp.

Negli ultimi anni si è assistito a una rinascita degli studi sull'alchimia e il movimento paracelsiano. Didier Kahn è stato uno dei protagonisti di questa rinascita, pubblicando numerosi studi sull'alchimia, testi alchemici e collaborando alla rivista *Chrysopeia*. Il gruppo di studiosi che si è raccolto attorno a tale rivista ha dato un forte impulso di carattere storico e filologico agli studi sull'alchimia, mettendo a disposizione degli storici testi spesso sconosciuti o poco noti. Abbandonate le interpretazioni dell'alchimia in chiave esoterica o mistica, siamo oggi in grado di comprendere meglio i rapporti che intercorrono tra alchimia, filosofia, scienza e letteratura – e particolarmente vivaci sono le discussioni sui rapporti tra alchimia e chimica. Rifiutata la concezione dell'alchimia come esperienza di carattere spirituale o mistica, si preferisce metterne a fuoco gli aspetti pratico-operativi, i nessi con la metallurgia e la teoria della materia. Soprattutto in quest'ultimo ambito, gli studi più recenti hanno individuato nell'alchimia una componente essenziale delle indagini intorno alla costituzione materiale dei corpi e alle loro proprietà.

Alchimie et Paracelsisme en France fornisce ai lettori una straordinaria messe di informazioni sull'alchimia e il movimento paracelsiano in Francia. Si tratta del primo volume di una trilogia: l'autore annuncia nell'introduzione la prossima pubblicazione di altri due volumi su questi argomenti, e che tratteranno in modo specifico del mecenatismo e dei rapporti tra alchimia e letteratura. Dopo aver esaminato le interpretazioni dell'alchimia e il suo ruolo nella cultura dal tardo medioevo al XVII secolo, Kahn prende in considerazione l'opera di Paracelso e i suoi rapporti con l'alchimia. Benché il medico svizzero avesse rifiutato l'alchimia trasmutatoria, accettandone invece la versione medica (di Rupescissa e di Arnaldo), i suoi seguaci, già a partire dalla prima generazione (Gerard Dorn, Leonard Thurneisser, George Forberger, Adam von Bodenstein) si dedicarono sia alla ricerca della medicina universale che alla trasmutazione dei metalli. Kahn si concentra su due aspetti fondamentali dell'alchimia e del movimento paracelsiano: le edizioni di testi e la loro diffusione, e la ricezione delle idee e pratiche mediche paracelsiane in Francia. I conflitti intorno alla medicina paracelsiana coinvolgono figure di primo piano della cultura francese, come Marin Mersenne, Jacques Gaultier e François Garasse. Kahn mostra che la condanna delle tesi chimiche e antiaristoteliche di De Clave e Villon, che ebbe luogo nel 1624, sia da inter-

pretare alla luce delle reazioni prodotte dai manifesti rosacrociari. Kahn dedica un'attenzione particolare al ruolo di Mersenne nei conflitti intorno alla filosofia chimica dei paracelsiani, soffermandosi su quella che fu una vera e propria crociata del frate Minimo contro l'*Amphitheatrum Sapientiae* di Heinrich Khunrath, un'opera paracelsiana pubblicata per la prima volta nel 1595. È evidente che ciò che preoccupava Mersenne era l'interpretazione chimica del Genesi, che Khunrath, seguendo l'esempio di Paracelso, proponeva nella sua opera. Kahn analizza in maniera approfondita i conflitti dei medici paracelsiani francesi con la Facoltà di medicina di Parigi. Le numerose condanne della medicina chimica ebbero in realtà ben poco effetto, cosicché i paracelsiani, grazie anche alla protezione della corte, riuscirono, a metà Seicento, ad esercitare un ruolo significativo sulla scena della scienza parigina: corsi di chimica cominciano a diffondersi in città, e la chimica diviene disciplina di insegnamento nel Jardin des Plantes. Ricco di informazioni e particolarmente acuto nel cogliere i nessi tra alchimia, scienza e filosofia, il volume di Kahn costituisce un contributo fondamentale alla conoscenza della cultura francese del XVI e XVII secolo.

A. C.

★

FRANCESCO SBERLATI, *Castissima donzella. Figure di donna tra letteratura e norma sociale (secoli XV-XVII)*, Bern, Lang, 2007, 252 pp.

LA questione del livello di controllo o libertà cui è bene sottoporre la donna all'interno della comunità percorre come un filo rosso, pur nell'enorme distanza tra il modello pedagogico rinascimentale e quello che si imporrà con la Controriforma, i vari testi analizzati nel volume di S., quasi come se tra XV e XVII secolo il femminile non potesse essere interpretato se non a partire dalla definizione della sua alterità e dall'esigenza di una sua non scontata collocazione nell'ordine delle cose. Nel primo saggio si esamina la contrapposizione tra villano e cittadino nel teatro (Aretino) e nella novella (Sacchetti, Sermini, Fortini, Masuccio Salernitano, Bandello, Giral di Cinzio), dove si individua una differenza di trattamento letterario per gli amori dei 'villani', al polo opposto dell'amore cortese ligio alle convenzioni; nel contatto tra la vitale sensualità del contadino con il languore e la pudicizia ostentata della dama di città, si riconosce tuttavia un'infrazione al codice di separazione tra ceti sociali più che a quello di disciplinamento della donna, infrazione che si traduce a livello linguistico nell'opposizione tra proliferazione poliglotta del linguaggio popolare e rigidità della lingua alta. Nel secondo saggio si analizza la produzione di Caterina Vigri, badessa a Bologna nel XV secolo, autrice di poesia e trattatistica religiosa, nella cui «voce ostentatamente 'femminile'» si colgono influssi francescani e dell'omonima mistica senese. Il terzo saggio tratta del *Dialogo nel quale si ragiona della bella creanza delle donne*, di Alessandro Piccolomini, dove la disincantata Raffaella, che ricorda i *Ragionamenti* aretiniani, offre i suoi suggerimenti alla giovane Margarita trascurata dal marito, fornendo un'etica edonistica e polemicamente critica nei confronti del matrimonio, e legittimando lo sdoppiamento tra dimensione pubblica e privata necessario a salvare

le apparenze. Questo e gli altri testi analizzati nel saggio tratteggiano un'epoca in cui la donna viene vista quale soggetto dotato di autonomia psicologica: ancora interpretata secondo la tradizionale tripartizione degli stati di vita, ancora oggetto di controllo sociale che eviti l'insorgere di posizioni culturalmente eversive, la donna è però destinataria di modelli pedagogici connotati dall'aspirazione alla riconciliazione dei sessi e dalla valorizzazione della virtù femminile. Nella seconda metà del secolo si fanno poi sentire le opzioni ideologiche della Controriforma: si assegna dunque un certo spazio e rilevanza al ruolo della donna all'interno però di ruoli rigidi e ineludibili; il 'revisionismo' coinvolge – e travolge – anche la concezione innovativa di femminilità emersa nel Rinascimento. L'analisi dell'A. mette in luce il riconoscimento, all'interno del modello pedagogico della Controriforma, di una rilevanza attribuita alla donna per differenziazione dei ruoli: «Per essere legittimate e riconosciute, le donne letterate del primo Cinquecento hanno necessariamente dovuto equipararsi e uniformarsi agli schemi di un sapere unicamente maschile. [...] Solo con la Controriforma la donna moderna troverà il modo per immettersi in una gerarchia differenziata di saperi che oggi diremmo 'sessuati'» (p. 147). Il quarto saggio analizza i *Tre libri dell'educazione cristiana dei figliuoli* di Silvio Antoniano, compiuto esempio della revisione postconciliare del modello pedagogico femminile e dell'azzeramento traumatico delle acquisizioni rinascimentali. Frutto della stessa impostazione ideologica è la figura della Gertrude manzoniana – oggetto dell'ultimo saggio – che pure «rivendica al personaggio femminile una facoltà di consapevole accettazione del suo ruolo di sedotta» (p. 200).

T. B.

★

JEAN THENAUD, *Traicté de la Cabale*, éd. I. Christie-Miller avec la collaboration de F. Roudaut et la participation de C. César, P. Gauthier et J. Timotéi, Paris, Champion, 2007, 482 pp., 28 figg. f. t.

L'EDIZIONE critica dell'inedito *Traicté de la Cabale* di Jean Thenaud documenta l'influenza esercitata dalla Cabala, tra la fine del xv e gli inizi del xvi secolo, sulla storia delle idee soprattutto in Francia, nel solco degli studi avviati da François Secret. Nello scritto, come sottolinea il curatore, Ian Christie-Miller (*Introduction*, pp. 7-49), il dotto francescano Thenaud, mescolando le fonti antiche, principalmente neoplatoniche, con quelle cabalistiche, costruisce, su richiesta di Francesco I, una vera e propria ideologia religiosa in funzione della corona francese, completando in tal modo un ciclo di opere iniziato in precedenza. Autentico *miroir du prince*, il *Traicté* celebra la struttura gerarchica generale del mondo e della società e fornisce al sovrano uno strumento per rafforzare il suo trono. Fra i numerosi manoscritti redatti in precedenza dal Thenaud, esclusivamente in francese e dedicati tutti a membri della famiglia reale, emerge, fra l'altro, l'interesse da lui nutrito costantemente per il ruolo degli Ebrei nella storia, nella cosmologia e nell'astrologia. Tra questi è da segnalare l'*Explorateur des quatre fleuves*, un'opera costituita da quattro trattati, scritti forse nel 1511, che contiene anche la prima

traduzione francese dell'erasmiano *Elogio della follia*. Anche gli inediti scritti cabalistici del religioso francese appartengono, come i precedenti, alla collezione di Francesco I e si collocano all'interno del percorso con il quale gli studi ebraici e in particolare le influenze cabalistiche, già fiorenti in Italia, guadagnarono, agli inizi del XVI secolo, la Francia. Il *Traicté de la cabale* o *La cabale et l'estat du monde angélic ou spiritual*, redatto per lo più in prosa fra il 1520 e il 1521, era la rielaborazione de *La sainte et très chrestienne cabale metrisée*, un'opera composta l'anno precedente e risultata sgradita al sovrano.

Coadiuvato da una *équipe* di collaboratori, Ian Christie-Miller pubblica un'edizione molto accurata dell'esemplare offerto a Francesco I nel 1521, che, corredata delle varianti del manoscritto di Ginevra (pp. 401-428), e di preziosi apparati, quali una Bibliografia (pp. 429-444), un Glossario (pp. 445-455), e alcuni preziosi Indici, riproduce, oltre alle figure originarie, anche 28 immagini intese a renderne più agevole la lettura. Nell'Introduzione il curatore non affronta esplicitamente la questione dell'originalità di questa opera ma, grazie alle ampie note al testo, si può apprendere come il *Traicté* si colloca in rapporto agli scritti di Lefèvre d'Étaples che, per primo, introdusse il pensiero ebraico in Francia, o di autori altrettanto interessati alla cabala, sia contemporanei all'autore, come il francescano Francesco Zorzi o Cornelio Agrippa di Nettesheim, o a lui poco posteriori, come il conterraneo Guillaume Postel. Jean Thenaud, sostanzialmente un compilatore, possiede una conoscenza superficiale della lingua ebraica e fa un uso poco critico delle sue fonti, quali Dionigi l'Areopagita, Rabano Mauro, l'apocrifo *Toledoth Yeshu*, e prevedibilmente Ficino e Pico, ma anche e soprattutto Johann Reuchlin, delle cui fonti fa un uso molto prudente nel preciso intento di non dispiacere al proprio committente, ovvero Francesco I. Che cosa è quindi la Cabala per Thenaud? Con il curatore si deve rispondere che per questo francescano, devoto alla casa reale di Francia, la Cabala cristiana consiste nel compimento dell'unità del pensiero che, perseguita per secoli, vede realizzata allorché Francesco I può realizzare a sua volta la *translatio imperii et studii*. In questo preciso convincimento del suo autore consiste, quindi, il rilievo che il *Traicté* assume oggi nei confronti della storia della cultura.

S. A. B.

★

PETER G. BIETENHOLZ, *Encounters with a Radical Erasmus: Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, 336 pp.

CHE Erasmo e la sua opera abbiano rappresentato un interlocutore privilegiato e un impegnativo banco di prova per buona parte dei teologi e dei dotti in generale per tutto il XVI secolo è dato incontrovertibile e comunemente accettato. La fortuna erasmiana nel pensiero della Riforma radicale è ora oggetto dell'analisi di Bietenholz, di cui sono ben noti i contributi alla storia della tolleranza e dell'erasmismo – si ricordino, oltre alla collaborazione al progetto erasmiano della University of Toronto Press, l'edizione del trattato di MINO CELSI, *In haereticis*

coërcendis quatenus progredi liceat (1982) e *Daniel Zwicker* (1612-1678): *Peace, Tolerance and God the One and Only* (1997). Scopo dello studioso è di passare in rassegna e sottoporre ad esame cinque aspetti principali dell'eredità erasmiana attraverso l'interpretazione che ne diedero i radicali nell'accezione più ampia di 'Radical Reformation', data da George Williams: la critica neotestamentaria, l'uso di questa in funzione antitrinitaria e la morale evangelica, la tolleranza religiosa, l'eredità epicurea e infine la legittimazione della simulazione e della dissimulazione. Così non sorprende l'attenzione nei confronti dell'opera di Erasmo come curatore della nuova traduzione del Nuovo Testamento da parte degli antitrinitari, Serveto per primo, e poi Lelio e Fausto Sozzini, soprattutto per il *Comma Johanneum*. Tra le letture radicali di Erasmo spicca quella di Sebastian Franck incentrata sull'*Apoloogia ad monachos* e sui temi etici, ma anche quella di Cardano, che rappresenta un viatico per il mondo dei libertini. Negli ultimi capitoli è esaminata quindi la fortuna nel XVII secolo tra Francia (Montaigne, La Mothe Le Vayer, Patin, Gassendi, Naudé, ma anche Bayle e Le Clerc), e Inghilterra (il Great Tew Circle, Nye, Milton, Newton, Locke...) e la presenza di tracce dell'*Elogio della follia* in una moltitudine di *pamphlets* e soprattutto di opere letterarie come quelle di Moro, Rabelais, Cervantes, Ben Jonson e Shakespeare, opere che contribuirono a far circolare il pensiero di Erasmo ben oltre i confini della controversia teologica. Alla domanda iniziale se Erasmo avesse nelle sue intenzioni voluto davvero dare quell'interpretazione che sarebbe stata poi giudicata «radical or even subversive» dai suoi lettori, Bietenholz risponde evidenziando i fraintendimenti cui fu soggetto il pensiero dell'umanista e, al contempo, ipotizzando l'autenticità di quella lettura radicale perché più attenta alle radici e alle premesse. Con questo saggio si arricchisce molto la conoscenza della fortuna erasmiana grazie al superamento di interpretazioni classiche.

M. V.

★

NATACHA FABBRI, *De l'utilité de l'harmonie. Filosofia, scienza e musica in Mer-senne, Descartes e Galileo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2008, 314 pp.

La riflessione sulla natura scientifica della musica fu particolarmente intensa nel XVII secolo e l'ordine di proporzioni e di suoni caratteristico del discorso musicale divenne oggetto di un dibattito europeo che coinvolse i principali protagonisti della Rivoluzione scientifica (Kepler, Descartes, Galileo). L'analisi dello statuto scientifico della musica e la ricerca di una definizione epistemologica dell'armonia si intrecciò indissolubilmente con l'indagine sul mondo fisico e sulla natura del cosmo. Lo studio della scienza dei suoni offrì alla grande riflessione cosmologica del Seicento modelli filosofici e scientifici cui riferirsi per mettere a punto una visione complessiva dell'universo come sistema armonico di rapporti tra enti diversi e dinamici, i cui movimenti e relazioni sono regolati da leggi eterne che ne permettono il coordinamento. Il passaggio dal concetto di cosmo a quello di universo (ovvero il passaggio da una concezione cosmologica fondata su una base prevalentemente estetica a una visione generale della natura salda-

mente ancorata a leggi fisiche in grado di tenere assieme enti diversi tra loro) ha luogo anche grazie al contributo che la musica offre alla filosofia e alla scienza del XVII secolo. Se questo è il caso degli universi regolarizzati e ordinati di Galileo e di Descartes (con l'omogeneizzazione della natura dei mondi sublunare e soprallunare, nel primo; e con l'applicazione di un metodo rigoroso e universale, nel secondo), per quanto riguarda Mersenne *l'utilité de l'harmonie* diviene il motore dello sviluppo di un programma teologico, filosofico e politico che si muove in una molteplicità di direzioni: apologia della conoscenza scientifica contro il pirronismo; apologia della religione cristiana contro lo scetticismo; risoluzione di carattere armonico delle dissonanze religiose e politiche contro l'ideologia della tolleranza (promuovendo un progetto concordista mirante alla risoluzione delle diverse visioni della vita religiosa piuttosto che alla loro mera convivenza). Nella riflessione di Mersenne, i temi della concordia e dell'armonia divengono parte di un progetto irenico-armonico incentrato sulla spiegazione razionale dei due dogmi fondamentali della religione cristiana: l'incarnazione e la trinità. Inoltre, in Mersenne il concetto di armonia assume un ruolo chiave quando si collega con il tema delle verità eterne, cioè quando viene congiunto con la stessa riflessione sui fondamenti delle scienze. Esso assume un ruolo centrale dopo che la ricerca di conoscenze dotate di gradi di certezza identici a quello delle verità eterne esclude dall'ambito e dallo statuto del sapere scientifico l'esperienza a causa della contingenza e dell'incertezza che la contraddistinguono. La centralità nella riflessione seicentesca del concetto di armonia, almeno in ambito mersenniano (e, con modalità differenti, anche cartesiano), dipende dunque dalla scoperta dei limiti epistemologici dell'indagine empirica. Nel caso di Galileo le cose non stanno, naturalmente, così. Nel Galileo del *Saggiatore* e della perduta opera *De sono et voce* analisi cosmologica e analisi dinamica sono strettamente intrecciate a una pratica empirica e strumentale in cui il ruolo della musica finisce per esaltare la perfetta armonia del cosmo copernicano.

L. G.

★

LUIGI GUERRINI, *Nuovi saperi e antichi primati. Studi sulla cultura del primo Seicento*, Bologna, Bononia University Press, 2008, 476 pp.

NEL 2004 Luigi Guerrini pubblicò un volume contenente nove ampi studi sulla cultura filosofica e scientifica della prima metà del XVII secolo. Il libro raccoglieva ricerche apparse in riviste e in volumi miscellanei fra il 1998 e il 2003 (*Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali). Guerrini pubblica adesso un secondo volume composto da undici nuovi studi, anch'essi dedicati alla cultura del primo Seicento e già pubblicati tra il 2004 e il 2007 (uno soltanto è inedito e si intitola *Amore, senso universale e passione. Tommaso Campanella e la natura*). Il volume del 2004 e quello del 2008 si completano a vicenda e rendono fruibili ai lettori i risultati di un decennio di profondi e originali scavi nelle biblioteche e negli archivi storici di quasi tutta l'Italia. Come già nella raccolta del 2004, in quella del 2008 i principali protagonisti del lavoro

di Guerrini sono Galileo Galilei, Tommaso Campanella e Federico Cesi – noti protagonisti di quella lunga stagione di scoperte scientifiche e di appassionanti dibattiti filosofici e teologici che si colloca a cavallo del Cinquecento e del Seicento. Sulla scorta di interpretazioni storiografiche che hanno le loro radici nella seconda metà del xx secolo e, in particolare nell'opera di Eugenio Garin, Guerrini considera questo periodo storico come un tempo congiuntamente segnato dalla perdita di secolari certezze e dall'acquisizione di nuove e coraggiose conquiste conoscitive. Nella scienza di Galileo, nella riflessione teologica filosofica e politica di Campanella, nel programma culturale universalistico e utopistico dell'Accademia dei Lincei, fondata da Cesi, l'autore vede l'affermarsi di un sapere che vuole spezzare definitivamente l'egemonia culturale della Scolastica, portando a piena maturazione gli slanci conoscitivi dell'Umanesimo. Nella prospettiva di Guerrini, questo nuovo sapere si scontra frontalmente con gli antichi poteri (o primati) che dominano la vita culturale, educativa e politica del tardo Cinquecento e del primo Seicento. Per questo motivo all'interno del libro si trovano anche analisi approfondite intorno a figure legate alla cultura tradizionale (tra esse spicca la complessa personalità di Maffeo Barberini, che fu papa Urbano VIII). Nei lavori di Guerrini, nondimeno, la prospettiva storico-critica generale non soffoca mai il piano della ricerca, che offre sempre novità e spunti originali (si pensi, per esempio, all'appendice del volume, intitolata *Ricerche campanelliane tra libri rari e manoscritti*, in cui si dà notizia di molte scoperte che riguardano Campanella). Nel volume il quadro della cultura del primo Seicento appare molto vivace. Moltiplicando i riferimenti ai testi e agli autori (e dando importanza anche a personaggi trascurati ma di rilievo come Vincenzo Gramigna, Marco Antonio Petilio, Giovanni Cottunio, Giovanni Barengi e molti altri ancora), Guerrini riesce a mettere in scena un Seicento filosofico e scientifico che non manca di stupire per ricchezza, articolazione e complessità storica.

T. P.

★

Pubblicare il Valla, a cura di Mariangela Regoliosi, Firenze, Polistampa, 2008
[Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla – Strumenti 1], 620 pp.

PREZIOSO strumento di lavoro, questo ampio volume *Pubblicare il Valla* costituisce un ricco testo metodologico e bibliografico introduttivo alla *Edizione Nazionale delle Opere di Lorenzo Valla*. Il piano di questa edizione prevede dieci volumi nei quali i testi valliani sono raggruppati secondo il loro contenuto filosofico-teologico, religioso, storico-politico, linguistico, grammaticale etc. Questo *Pubblicare il Valla* ha lo scopo «di fare il punto sui lavori in corso intorno al Valla», come sottolinea la curatrice, lungo tre linee fondamentali: censimento dei manoscritti delle opere valliane; edizione critica delle opere, loro commento. Quanto alla prima linea qui ricordata, si segnalano i lavori di F. Lo Monaco e M. Regoliosi, *Premessa al censimento dei manoscritti*; *Abbreviazioni delle opere del Valla*; *Abbreviazioni bibliografiche*; di Lo Monaco, *Scheda catalografica dei manoscritti valliani*; ancora

di Lo Monaco e Regoliosi, *I manoscritti con opere autentiche di Lorenzo Valla*; di S. Selene Scatizzi, *Il censimento dei manoscritti con 'excerpta' ed epitomi del Valla (e false attribuzioni)*; *Elenco dei manoscritti con 'excerpta' ed epitomi e false attribuzioni*; di M. Rossi, *Il censimento delle edizioni a stampa delle opere di Lorenzo Valla: elenco e riferimenti bibliografici*. Quanto al secondo blocco che concerne le edizioni, si segnalano i saggi di S. Donegà, *Per l'edizione critica delle 'Adnotationes in Novum Testamentum'*; di F. Lo Monaco, *Il progetto di edizione dei 'Carmina'*; di M. Regoliosi, *Per una nuova edizione del 'De falso credita et ementita Constantini donatione'*; di R. Norbedo, *Per una nuova edizione del 'De vero bono'*; di M. Regoliosi, *Per l'edizione delle 'Elegantie'. Proposte metodologiche*; di S. Cartei, *Per l'edizione dell' 'Encomion Sancti Thome Aquinatis'*; di F. Lo Monaco, *L'edizione dell' 'Epistola de duobus Tarquiniis' e delle 'Confutationes in Benedictum Morandum'*; di M. Regoliosi, *Per una nuova edizione dei 'Gesta Ferdinandi regis'*; di S. Taddei, *Per l' 'Oratio aliud Siculum aliud Neapolitanum esse Regnum'*; di G. M. Corrias, *Intorno all'edizione critica delle 'Raudensiane note'. Questioni di metodo e problemi specifici*; di M. Bianchi, *Per l'edizione del 'Sermo de mysterio Eucharistie'*; di F. Lo Monaco, *Problemi editoriali di alcune traduzioni. Basilii Magni 'Homelia XIX'; Demosthenis 'Oratio pro Ctesiphonte'; Herodoti 'Historiae'*; di M. P. Pillolla, *L'edizione delle favole esopiche*; di E. Psalidi, *Appunti per un'edizione critica della traduzione dell' 'Iliade'*; di L. Saccardi, *Per l'edizione della traduzione della 'Ciropea' di Senofonte*; di M. Pade, *La traduzione di Tuciddide. Elenco dei manoscritti e bibliografia*. Quanto, infine, alla terza sezione relativa ai commenti, si segnalano gli interventi di C. Codoñer, *Il commento alle 'Elegantie'*; di M. G. D'Angeli, *Per un nuovo commento dell' 'Oratio in principio Studii'*; di S. López Moreda, *'At nova res novum vocabulum flagitat'. Neologismos y nuevas acepciones en la prosa latina de los humanistas*; di G. Rossi, *Valla e il diritto: l' 'Epistola contra Bartolum' e le 'Elegantie'. Proposte di ricerca e proposte interpretative*. Gli indici sono a cura di E. Porta.

V. D. N.

★

CHARLES WEBSTER, *Paracelsus. Medicine, Magic and Mission at the End of Time*, New Haven and London, Yale University Press, 2008, 326 pp.

L'IMPORTANTE lavoro di Charles Webster esce cinquant'anni esatti dopo il libro dedicato da Walter Pagel a Paracelso. I due testi sono ovviamente molto diversi, e non solo per la molta acqua passata sotto i ponti della storiografia sulla scienza e la medicina rinascimentale. Laddove Pagel insisteva sulle radici filosofiche della riflessione paracelsiana, in particolare sulla sua versione idiosincratICA di neoplatonismo, e concludeva mettendo in discussione il valore scientifico della sua opera, dominata dalla costruzione di una mitologia più che di una scienza, e dall'uso di categorie analogiche e simboliche, Webster invece 'prende sul serio' la scienza di Paracelso. Ma soprattutto fa tesoro del lavoro filologico compiuto in questi anni sulle opere teologiche, religiose ed etiche del medico svizzero, contestualizzandone il radicalismo delle scelte di vita e l'attitudine profetica, e affrontando il problema della sua collocazione nella magmatica realtà dei primi decenni della Riforma protestante. Come già in *The Great Instauration* (di cui è uscita di

recente, nel 2002, un'edizione rivista), Webster recupera le radici dottrinarie e teologiche di un episodio essenziale per la nascita della 'nuova' scienza moderna, legandolo a una 'secolarizzazione' delle spinte derivanti da una visione del mondo dominata da un'escatologia e da un senso di urgenza e di 'missione' a carattere sostanzialmente religioso.

Il libro si compone di sette capitoli, nel primo dei quali è descritta la vita inquieta di Paracelso – una vita che ha da sempre attratto l'attenzione di detrattori e seguaci, nonché di autori di letteratura e cinema, e che già nella sua dislocazione geografica mostra la scala delle ambizioni messe in gioco e il sostanziale fallimento del programma 'terreno' del suo protagonista. Se si esclude il periodo dell'infanzia e dell'educazione, di cui si sa poco, e l'ultimo periodo in Carinzia, Theophrastus von Hohenheim non trascorse mai più di due anni nella stessa località, spostandosi continuamente in un'area che coincide sostanzialmente con quella della diffusione della Riforma nei decenni successivi alla conclusione della rivolta dei contadini (1525). È un mondo di città grandi e piccole, dove la carriera del medico è l'aspirazione mancata ma insieme il bersaglio delle critiche di Paracelso, che come sottolinea Webster paga con la demonizzazione (anche postuma) della propria immagine l'azzardo di una contrapposizione assai aspra all'ideologia, filtrata dall'Italia, del medico come umanista colto e pacificato, lettore di testi galenici e ippocratici ma ancor più di quelli del neoplatonismo nelle sue diverse versioni.

L'efficace sfruttamento delle possibilità offerte dalla nuovissima industria della stampa, che è caratteristica di tutta la Riforma, ma anche dell'umanesimo in città come Basel, e il talento di autopromozione di Theophrastus, che culmina nell'invenzione del nuovo nome, sono descritte nel secondo capitolo. Paracelso si caratterizza così come un 'Luciano tedesco', e in tedesco appunto, non in latino, scrive e pubblica, cercando il suo pubblico tra gli strati meno colti ma anche più anticonformisti della società, costruendosi un'immagine di 'mago' e di sapiente che – fatte salve tutte le differenze – ricorda straordinariamente, anche nello sforzo di una riforma radicale del sapere, le 'carriere' successive di Bruno e di Campanella. Il dissenso medico è qui, sottolinea Webster nel terzo capitolo del libro, non meno significativo del dissenso teologico e dottrinario, come espresso in una serie impressionante, e ampiamente pianificata, di scritti di controversia religiosa, in particolare il *De septem punctis idolatriae christianae*, riconducibile alle «grievances articulated by the peasant leadership» (p. 80), tra cui la critica alle ricchezze inutili accumulate dalla chiesa, ma non solo. La critica di Paracelso si estende così anche, pericolosamente, alla classe colta e in particolare ai medici, assimilati al clero – ad esempio nell'analogia tra l'uso delle indulgenze e la cattiva pratica medica, entrambe effetto di una mercificazione estensiva del sapere (cap. iv). La cultura e la retorica del 'nuovo' e della riforma non si applicano alla sola religione, ma investono direttamente la questione delle *auctoritates* mediche, con una sistematica svalutazione degli 'eroi' antichi della medicina.

Sia la chiesa che il sapere richiedono dunque un rinnovamento radicale, anche se incentrato sulla lettura della Bibbia. Il capitolo successivo, il v, è dedicato all'esame delle basi alchemiche e dell'elaborazione scientifico-medica. Anche in

questo campo Webster rintraccia una serie di complesse ascendenze bibliche e cristologiche che hanno rappresentato per Paracelso una fonte di ispirazione e un'indicazione nella sistematizzazione concreta della sua pratica chimica e terapeutica. La triade sale-zolfo-mercurio è solo una delle manifestazioni di una più ampia tripartizione che spiega i fenomeni micro- e macrocosmici, e dunque anche le patologie del corpo umano. La filosofia di Paracelso si configura così come una magia non in contraddizione con la fede evangelica. Sebbene egli sia stato di volta in volta considerato appartenente a questa o quella confessione protestante – e sebbene sia nato e sia stato sepolto cattolico – è difficile definire con precisione questo aspetto della sua vita, ed è preferibile secondo Webster sottolineare il suo carattere di riformista radicale, con un *penchant* piuttosto evidente per gli Anabatisti (cui pure non risparmia critiche). Le caratteristiche del riformismo paracelsiano, e il carattere apertamente apocalittico ed escatologico di alcuni suoi scritti, sono al centro dei capitoli VI e VII del libro, che situano Paracelso nell'affollata scena 'profetica' della prima metà del Cinquecento tedesco.

Il testo è accompagnato da illustrazioni che ne scandiscono i capitoli e che costituiscono l'occasione per un percorso iconografico insolito e affascinante. Alcuni errori tipografici potranno essere corretti in successive edizioni. Nonostante l'uso sapiente delle fonti e la ricchezza dei riferimenti tecnici, il libro può essere letto a diversi livelli e apprezzato da lettori anche non accademici; si raccomanda non solo come una biografia appassionata, ma realistica, di uno dei protagonisti della prima modernità scientifica (e non dei più ovvi), ma anche come introduzione all'intreccio di problematiche scientifiche e religiose nell'età della Riforma, e come descrizione della situazione professionale e culturale dei medici e curanti nella Mitteleuropa del Rinascimento. Per il lettore italiano lo sfondo culturale e sociale su cui si dispiega la vita di questo Paracelso – riformatore radicale, interessato al benessere e alla salute degli ultimi più che a onori e ricchezze – può offrire un salutare correttivo a un'immagine stereotipata e italianocentrica del Rinascimento europeo e della sua scienza.

M. C.

★

The Accademia del Cimento and its European Context, eds. Marco Beretta, Antonio Clericuzio, Lawrence M. Principe, Sagamore Beach, Science History Publications/USA, a division of Watson Publishing International LLC, 2009, XIV, 258 pp.

IL volume presenta il risultato degli studi compiuti in occasione del Convegno Internazionale «The Accademia del Cimento in the European Context (1657-2007)», svoltosi a Firenze, presso la Biblioteca degli Uffizi, il 14 e 15 dicembre 2007, e promosso dalla Fondazione Scienza e Tecnica, dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza, dalla Johns Hopkins University e dall'Università di Cassino. Si articola in quindici saggi che approfondiscono l'attività sperimentale dell'Accademia del Cimento, fondata a Firenze nel 1657 dal principe Leopoldo de' Medici e dal granduca Ferdinando II de' Medici, e studiano i suoi rapporti con le accademie

scientifiche ad essa contemporanee, attive a Roma, a Bologna, a Napoli, a Londra ed a Parigi. Marco Beretta ripercorre le tappe della riscoperta dell'opera di Lucrezio a Firenze, evidenziando la sua importanza per alcuni naturalisti dell'Accademia, che scelsero l'atomismo per indagare fenomeni fisici e biologici. Antonio Clericuzio illustra l'aspetto, poco conosciuto, della ricerca chimica e pone le basi per mettere in relazione l'Accademia del Cimento con quella napoletana degli Investiganti, dove la chimica giocava un ruolo fondamentale. Maria Conforti pone l'attenzione sui filosofi naturali che si occuparono di anatomia e sul significato che viene ad assumere questa parola. Susana Gómez, Stefania Montacutelli e Giorgio Strano rendono conto rispettivamente degli studi sulla luce, sulla meccanica e sul pianeta Saturno. Federica Favino pubblica il carteggio tra Antonio Oliva e Francesco Redi che testimonia una discussione originata in Accademia, relativa alla mosca che nasceva dalla ghianda della quercia. Domenico Bertoloni Meli porta esempi di varie procedure sperimentali per provare il progressivo affermarsi del processo parallelo, ossia l'eseguire in parallelo due prove sperimentali. Alfonso Mirto spiega come si arriva alla pubblicazione nel 1667 dei *Saggi di naturali esperienze*, raccolti da Lorenzo Magalotti, ed esamina la fortuna dell'opera, confrontando anche le varie edizioni. Gli ultimi sei contributi, quelli di Maria Pia Donato, Robert Alan Hatch, David J. Sturdy, Luciano Boschiero, Rob Iliffe e Mordechai Feingold, analizzano il contesto culturale ed intellettuale in cui l'Accademia del Cimento si è sviluppata e ha operato, mettendola in relazione con le altre istituzioni scientifiche italiane ed europee. Alcuni saggi sono arricchiti da riproduzioni di disegni originali che fanno meglio comprendere il metodo di studio e di lavoro dei vari scienziati ed alla fine del libro c'è un indice dei nomi e delle cose notevoli, utile al lettore per reperire agevolmente e prontamente la notizia ricercata. Il contenuto, esposto chiaramente ed in modo razionale, è frutto di ricerche attente e ben condotte, facendo ricorso anche ai testi, spesso pubblicati interamente, come il carteggio Oliva-Redi, o solo in parte, per provare la validità di quanto esposto, e permette al lettore di avere un panorama completo delle indagini svolte nell'ambito dell'Accademia del Cimento, anche in discipline, come la chimica, la botanica, la medicina e l'astronomia, che nei *Saggi di naturali esperienze*, raccolti dal Magalotti, occupano solo uno spazio ridotto e potevano essere considerate altrimenti erroneamente marginali.

M. B.

★

MARTIM DE ALBUQUERQUE, *Campanella e Portugal. Do império messiânico à utopia solar*, Lisboa, Alêtheia, 2009, 106 pp.

IN tre brevi saggi, ricchi di riferimenti bibliografici e meticolosamente accurati dal punto di vista dell'informazione storica, Martim de Albuquerque esamina il ruolo giocato dal Portogallo nel sistema geopolitico disegnato da Campanella nella *Monarchia di Spagna* e nella *Monarchia di Francia*. Nel passare in rassegna la ricezione dell'opera politica campanelliana da parte di autori portoghesi dei secoli diciassettesimo e diciottesimo, l'agile volumetto ha il merito di ricapitolare e in

alcuni casi integrare i dati storici relativi ai rapporti tra la figura di Campanella e la storia culturale del Portogallo. Si prenda, per fare un esempio, la questione della successione della corona del Portogallo nel 1580. Come fa notare de Albuquerque, il testo della *Monarchia di Francia* relativo a tale problema presenta errori fattuali in riferimento all'albero genealogico della famiglia reale, errori che sembrano essere sfuggiti all'attenzione dei moderni commentatori. Questa è l'importante chiarificazione della successione dinastica: «Como é sabido, D. Sebastião não teve descendência; D. António era filho natural do infante D. Luís, sobrinho de D. João III e neto de D. Manuel I; D. Maria, duquesa de Parma, filha do infante D. Duarte, igualmente sobrinha de D. João III, e neta do *Venturoso*. Por fim, os direitos invocados por Filipe II ao trono português tinham como fundamento não um matrimónio do monarca, mas ser ele filho da imperatriz Isabel, mulher de Carlos V e, em consequência, também neto de D. Manuel» (pp. 28-29). Altre volte, però, la precisione sconfina nella pedanteria come quando De Albuquerque rimprovera a Campanella di aver «storpiato» nella *Monarchia di Francia*, Bahia e Pernambuco in «Blaja» e «Fernabuc» (p. 29). Più caritatevole sembra essere stato un connazionale settecentesco del de Albuquerque, Gaspard de Real de Courban (1682-1752), il quale, nella sua monumentale *La science du gouvernement* (pubblicata in Amsterdam nel 1764), nel riferirsi alla *Città del Sole* e alla *Monarchia di Spagna*, riconosce le difficili condizioni in cui spesso Campanella si trovò a comporre le sue opere. «Si ces deux ouvrages et les autres du même Auteur contiennent beaucoup de fautes, il ne faut pas en être étonné; l'Auteur étoit privé, lorsqu'il les fit, et de sa liberté et des ses livres. C'est, au contraire, un sujet d'étonnement qu'il en ait pu composer un si grand nombre au milieu des horreurs d'une longue prison» (cit. a p. 41). Nel terzo saggio, de Albuquerque accenna alla possibilità, tutta da esplorare, che vi siano potute essere delle connessioni tra profetismo campanelliano e sebastianismo nel Seicento e Settecento portoghese. Campanella figura, ad esempio, nell'affascinante raccolta di profezie e rivelazioni che va sotto il nome di *Jardim ameno, monarquia lusitana, império de Christo*, compilata da Pedro Anes de Alvelos nel 1635. Di particolare interesse, infine, è l'associazione che, durante la seconda metà del XVIII secolo, venne a stabilirsi tra i nomi di Campanella e il padre Antonio Vieira nella letteratura di propaganda antigesuita promossa dal Marchese di Pombal per screditare la figura del padre Viera. Ad esempio, nella *Dedução chronologica e analytica* pubblicata nel 1768 da José de Seabra da Silva, il padre Viera veniva presentato come «outro Sabio Vidente dos futuros, que fizesse em Lisboa a figura, que em Paris fazia o P. Campanella» (cit. a p. 41).

G. G.

★

ERALDO BELLINI, *Stili di pensiero nel Seicento italiano. Galileo, i Lincei, i Barberini*, Pisa, ETS, 2009, XII, 248 pp.

SE per gli scienziati della prima età moderna la natura parlava con il linguaggio della matematica, essi non avevano a disposizione se non quello legato alla loro pratica linguistica comune, con le sue irrequietezze stilistiche, i suoi canoni

retorici, i suoi usi letterari. Il libro di scienza non è soltanto il risultato di un'applicazione specialistica di alcuni repertori settoriali, in cui far confluire il linguaggio della geometria, quello della filosofia della natura, della cosmologia, dell'ingegneria e di ogni tipo di arte o tecnica applicata cui si rivolge l'indagatore delle leggi generali della natura; esso è anche, e forse soprattutto, un'opera che deve necessariamente inserirsi in una tradizione letteraria, assumere una sua veste retorica, scegliersi una sua eloquenza, trovare in definitiva una propria codifica.

Eraldo Bellini, non nuovo a studi centrati sul rapporto letteratura-scienza, nella raccolta di saggi appena pubblicata percorre una serie di itinerari paralleli in cui si incontrano Galileo e Iacopo Mazzoni, i Barberini e i Lincei, ma dove soprattutto è possibile cogliere uno squarcio della cultura romana del Seicento, fatta di fecondi rapporti fra istituzioni scientifiche, come l'Accademia di Federico Cesi, e gerarchie ecclesiastiche; fra tradizioni letterarie, come la dantesca o la petrarchesca, e i fermenti antiaristotelici; infine fra arte e spinte riformatrici in campo religioso e morale. Il filo conduttore che tiene unite le indagini presentate in questo volume è dato dalla convivenza, ricercata o semplicemente accettata, di modelli espressivi e cornici tematiche che si collocano al crocevia fra l'ideale rinascimentale degli studi umanistici e l'impronta sempre più sperimentale della ricerca scientifica.

Nel primo capitolo, *Galileo e le 'due culture'*, Bellini focalizza l'attenzione sulla capacità di Galileo nel saper utilizzare risorse retoriche e stilistiche idonee a comunicare la nuova prospettiva scientifica; una capacità che, al tempo stesso, ha tra i suoi obiettivi anche quello di rafforzare la differenza fra scrittura letteraria e scrittura scientifica, dove la linea di demarcazione è soprattutto la verità dell'oggetto. Nel secondo capitolo, *Iacopo Mazzoni, Galileo e le bugie dei poeti*, si vagliano il possibile ruolo avuto dal *De comparazione* e dalla *Difesa della Comedia di Dante* del filosofo cesenate nella determinazione del clima filosofico e scientifico in cui matura la nuova scienza di Galileo (cfr. p. 49). I capitoli terzo e quarto, intitolati rispettivamente *Federico Borromeo, Giovanni Ciampoli e l'Accademia dei Lincei* e *Il papato dei virtuosi*. *I Lincei e i Barberini*, raccontano della sintonia culturale tra Lincei e gli alti vertici della gerarchia ecclesiastica, mentre nei due capitoli conclusivi (*Le biografie di Bernini e la cultura romana del Seicento* e *Petrarca e i letterati barberiniani*), si mostrano alcuni effetti del rinnovamento culturale introdotto dal nuovo pensiero scientifico: su Gian Lorenzo Bernini, grazie alla mediazione operata da Sforza Pallavicino, il quale potrebbe aver aperto a interessi di natura scientifica l'artista napoletano; sulla reinterpretazione di Petrarca in chiave di poeta-scienziato da parte di letterati come Agostino Mascardi (a cui Bellini ha dedicato una precedente monografia) o Sforza Pallavicino, Lorenzo Azzolini e altri, per i quali, in generale, l'amore non va cantato tanto nella sua tenerezza, quanto nella sua cornice sensibile (cfr. p. 221).

Il volume, molto ben documentato, si snoda lungo un tracciato ricco di episodi che arricchiscono la storia della tradizione lincea e le intersezioni fra Rinascimento, Nuova scienza e letteratura, come del resto aveva tentato di mostrare, sebbene con intenti e strumenti diversi, Francesco De Sanctis nel celebre capitolo della sua *Storia della letteratura italiana*, ricordato dallo stesso Bellini come antesignano della frattura fra le due culture (cfr. pp. 2-3). Il giudizio negativo di De Sanctis sulla

scrittura di Galileo non diminuisce, credo, il merito di aver aperto la storia letteraria a filosofi e scienziati del Rinascimento: Bruno, Campanella e Galileo in testa.

G. L. P.

GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di Barbara Amato, Pisa-Roma, Serra, 2009, 144 pp.

NELLA collana «Supplementi» di «Bruniana & Campanelliana» è stata pubblicata la prima traduzione italiana commentata dell'opera di Bruno *Cameroacensis acrotismus, seu rationes articolorum physicorum adversus Peripateticos*. La traduzione del non semplice testo latino è stata condotta da Barbara Amato con grande rigore, assumendo come testo di riferimento quello a cura di Francesco Fiorentino, inserito nel primo volume dell'Edizione nazionale (1879). Il testo è stato collazionato con diversi esemplari dell'edizione originale (1588), oltre che con la prima edizione moderna curata da August Friederich Gfrörer (1834). Il presente volume risulta essere uno strumento prezioso per lo studio di quest'opera che, con l'esposizione e relativa spiegazione di ottanta articoli che si riferiscono alla *Fisica* e al *De coelo* di Aristotele, segna una tappa fondamentale nella critica di Bruno alla filosofia peripatetica.

La difficoltà principale dell'*Acrotismus* risiede nel riuscire a comprendere il non facile procedere dell'argomentazione del filosofo nolano nella messa a punto della sua critica. Ad un primo livello, Bruno denuncia l'atteggiamento di sudditanza della comunità accademica del suo tempo nei confronti di Aristotele, mostrando la propria avversione verso ogni forma di dogmatismo che condurrebbe la civiltà alla decadenza. Per questo motivo, ancor prima di Aristotele, Bruno polemizza con i peripatetici, i quali spesso avrebbero reso più oscure e incomprensibili le tesi dello Stagirita. Negli *articoli* il Nolano si confronta quindi direttamente con il pensiero aristotelico, cercando di isolarlo dalle molteplici interpretazioni di 'scuola', allo scopo di far emergere la propria lettura di Aristotele come quella autentica. Da questo secondo livello si passa poi ad un terzo: Bruno isola la 'vera' dottrina di Aristotele e diventa in qualche modo lui stesso aristotelico, per sviluppare coerentemente i presupposti contenuti nella filosofia peripatetica, al fine di dimostrare come Aristotele sia il primo e principale 'traditore' del proprio stesso pensiero. La strategia bruniana nell'*Acrotismus* è quella dunque di combattere Aristotele basandosi sullo stesso Stagirita. Se Bruno, infatti, riconosce al filosofo di Stagira il merito di aver saputo fissare i principi dell'indagine naturale e di aver individuato la causa sostanziale del divenire nella materia e non nella forma, ponendo così le basi per la negazione di ogni trascendentismo filosofico proprio della filosofia platonica, al tempo stesso egli denuncia come Aristotele non sia stato in grado di sviluppare fino in fondo il proprio pensiero e abbia elaborato un sistema ibrido, che se da un lato ricusa le idee platoniche, dall'altro viene ad identificare la natura con le forme naturali, confondendo l'accidente con la sostanza.

Bruno fa quindi sue le categorie e il lessico aristotelico al fine di costituire un

terreno comune su cui poter discutere con i peripatetici; tuttavia categorie e lessico, appena adottati, «cedono immediatamente alla forza eversiva dei nuovi contenuti della nolana filosofia, nella quale vengono ad assumere un significato e una struttura del tutto inediti» (*Introduzione*, p. 18). L'*Acrotismus* fornisce una nuova chiave di lettura per interpretare il rapporto di Bruno con la tradizione filosofica; il Nolano, infatti, intraprende un gioco dialettico con essa: mentre deplora gli avversari ne assume le formule, mettendo al tempo stesso in crisi i presupposti del loro pensiero. Del resto è convinzione bruniana che le idee non appartengano a questa o a quella filosofia, ma siano il frutto dello svolgimento della verità nell'orizzonte di un ciclo vicissitudinale. Proclamandosi *excubitor* («nunzio del risveglio»), Bruno è «consapevole di essere un messaggero, non l'autore della verità della sua filosofia il cui contenuto rivoluzionario altro non è che l'inevitabile risultato del dispiegamento storico del pensiero» (*Premessa*, p. 9).

A. A.

★

[FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO] *Opera Omnia Francisci Catanei Diacetii*, Fac-similé de l'édition Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam, 1563. Introduction de Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Les Éditions du Miraval, 2009, xvi-[18]-372-[42] pp.

FRANCESCO CATTANI da Diacceto (1466-1522) gehört als enger Schüler und Nachfolger Ficinos zu den nicht unbedeutenden Gestalten der philosophischen Renaissance, als Autor von Abhandlungen *De pulchro* und *De amore* kann er als wichtiger Vermittler von Leitthemen der platonisierenden Kunst- und Liebesphilosophie im frühen Cinquecento gelten. Zudem erweist er sich als Persönlichkeit mit weitreichenden kulturellen Beziehungen im damaligen Florenz, als Mitglied von Gelehrtenkreisen wie den 'Orti Oricellari' oder der 'Sacra Academia Florentina'. Seine Schriften wurden gleichwohl erst Jahrzehnte nach seinem Tode in einer Werkausgabe gesammelt. Die 1563 in Basel gedruckten *Opera* enthalten neben einer Biographie Diacetos von Frosino Lapini (oder latinisiert Euphrosynus Lapinius) die bereits genannten Hauptwerke Diacetos, nämlich *De Pulchro Libri tres* und *De Amore Libri tres*, den *Panegyricus in Amorem* in lateinischer Version, des weiteren Kommentare zu Platon, die vor allem aus seiner Lehrtätigkeit hervorgegangen sein dürften, wie die *In Politicum Platonis Paraphrasis*, die *In Platonis Symposium Enarratio*, die *In Amatores Platonis sive de Philosophia Paraphrasis* und die *In Theagenem Platonis sive de Sapientia Paraphrasis*, daneben aber auch Kommentare zu Aristoteles' Schriften zur Naturphilosophie und Ethik (*In Aristotelis libros quatuor de Caelo Paraphrasis*, *In Aristotelis Meteorologica Paraphrasis*, *In libros Aristotelis de Moribus Praefatio*), außerdem einige Briefe (*Epistolae variae*) sowie abschließend die *Oratio in funere clarissimi Laurentii Medices Urbini Ducis*, eine Grabrede auf eben jenen Lorenzo de' Medici, für den Michelangelo die berühmte Grabkapelle in der Neuen Sakristei von S. Lorenzo errichtete.

Diese Baseler Ausgabe ist nun in der Serie der Faksimile-Editionen der «Société

Marsile Ficin» erstmals wieder aufgelegt worden. Dem Faksimile-Druck ist eine Einleitung von Stéphane Toussaint vorangestellt, welche in die Thematik einführt, wobei insbesondere Diacetus Beziehung zu Ficino diskutiert wird sowie auch Bezug nehmend auf die aktuelle Literatur zum 'Mythos' der platonischen Akademie von Florenz einige originelle Hinweise geboten werden. Die Einleitung Toussaints schließt mit einer sehr nützlichen «Bibliographie Diacétienne Mise à Jour» (S. VII-IX) sowie einem Appendix (S. XI-XV), welcher die beiden Briefe Ficanos an Diaceto im lateinischen Original nebst französischer Übersetzung enthält. Wenn Cattani da Diaceto in den bisherigen Studien nur wenig Aufmerksamkeit widerfahren ist und daher eher als eine vernachlässigte Gestalt der philosophischen Renaissance zu gelten hat, nicht zuletzt aufgrund der editorischen Ausgangssituation, so liegen nun mit dem Nachdruck seiner Werke die Voraussetzungen für eine angemessene 'Wiederentdeckung' vor.

TH. G.

★

GALILEO GALILEI, *Scienza e religione. Scritti copernicani*, a cura di M. Bucciantini e M. Camerota, Roma, Donzelli, 2009, L, 268 pp.

IL libro raccoglie una serie di testi che segnarono tra il 1613 e il 1616 il dibattito scaturito dalle scoperte astronomiche galileiane degli anni immediatamente precedenti. Gli scritti di Galileo proposti sono: le lettere a B. Castelli, a P. Dini e a Cristina di Lorena, le *Considerazioni circa l'opinione copernicana*, la *Lettera a Francesco Ingoli in risposta alla De situ et quiete terrae disputatio* (opera posta di seguito alla trascrizione della *Disputatio*, con a fronte la sua prima traduzione in lingua italiana). Vengono inoltre presentati la *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico* di P. A. Foscarini e la *Lettera a Paolo Antonio Foscarini* del Bellarmino. Ciascuno dei lavori è preceduto da una breve introduzione e accompagnato da note esplicative composte con lo scopo di ricostruire le principali fonti d'ispirazione di ogni scritto e chiarire alcuni suoi passi giudicati particolarmente importanti. Per favorire complessivamente la comprensione dei testi e degli avvenimenti a cui si legano sono inoltre stati aggiunti alcuni dei documenti più significativi relativi alla vicenda 'copernicana' del 1615-1616. Protagonista principe di quel dibattito fu Galileo, ormai convinto che il sistema cosmologico copernicano andasse considerato come 'vero'. A dialogare con lui amici, alleati (più o meno graditi) ed avversari (annidati nella stessa corte medicea), ma soprattutto la Chiesa romana verso la quale Galileo indirizzava lo sguardo proponendosi di convincerla a non condannare la teoria copernicana in nome della sua 'incompatibilità' con l'insegnamento dei Padri della Chiesa. In un ampio e interessante saggio (*Un'eredità preziosa*) posto in apertura del volume, i suoi due curatori ricostruiscono il contesto complessivo – ricco d'intrecci culturali, politici e religiosi – in cui furono composti gli scritti di Galileo e degli altri, alla luce del quale ritengono possano e debbano essere letti e interpretati. Tesi fortemente sostenuta da Bucciantini e Camerota è poi che Galileo non abbia indossato *sua sponte* l'abito di teologo-scienziato per dimostrare la compatibilità della teoria copernicana con gli insegnamenti conte-

nuti nelle Sacre Scritture, ma che vi fu obbligato per controbattere gli attacchi che gli provenivano da più parti, tali da costringerlo anche a mobilitare teologi amici per avere spunti da usare nei propri testi. La proposta che Galileo indirizzava idealmente a Roma nelle sue pagine ruotava attorno ad alcuni concetti cardine, attorno ai quali sperava di raccogliere all'interno del mondo cattolico un 'partito' di cui facesse parte il Bellarmino. Principale fra tali concetti era la proposta di una riorganizzazione dei 'poteri intellettuali' che, pur tenendo saldo il principio secondo cui natura e scrittura non possono essere uno contro l'altra, affidasse il compito d'interpretare la natura agli scienziati piuttosto che ai teologi, ai quali era lasciato il giudizio sulle questioni di fede. La risposta ricevuta da Roma fu negativa, anche a causa del forte impatto sul procedere degli eventi avuto dalla *Lettera* del Foscarini, che ebbe subito dal Bellarmino una risposta tale da suonare, per quanto riguardava le speranze degli ambienti copernicani, come una condanna e la fine, almeno per il momento, dell'ambizioso progetto galileiano, sancita ulteriormente dalla messa all'Indice del *De revolutionibus* e dall'ammonizione rivolta direttamente dal Bellarmino a Galileo riguardo ai limiti entro cui poteva essere 'tenuta' la lezione copernicana. Il libro quindi documenta e racconta la storia della sconfitta di uno scienziato spinto a farsi teologo per proporre una fondazione autonoma della ricerca scientifica che la liberasse dalla tutela teologica. La decisione poi presa da Galileo di far circolare, seppur solo tra i 'galileiani', la risposta all'Ingoli coincise con il rinascere in lui delle speranze legate all'elezione a pontefice dell'amico e sostenitore Maffeo Barberini, ma quale sarà poi l'esito negativo di tali attese è largamente noto.

G. B.

★

PAUL F. GRENDLER, *The University of Mantua, the Gonzaga, and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, The Johns Hopkins University, 2009, 288 pp.

STUDIOSO noto e autorevole del Rinascimento, dopo l'importante *The Universities of the Italian Renaissance*, grazie al reperimento di un fondo archivistico, Grendler ha esaminato le origini, l'attività e la fine dell'università nella Mantova dei Gonzaga, di cui si sapeva davvero molto poco. La scoperta di Grendler è davvero molto importante sia dal punto di vista documentario che da quello storico, poiché fa emergere un inconsueto sodalizio tra potere politico e gesuiti, sodalizio reso possibile da una serie di fattori e circostanze, alcuni davvero fortuiti, che ben si amalgamarono. Se l'acquisizione del Monferrato garantì la prosperità del ducato, certo il fatto che il gesuita Luigi Gonzaga, di un ramo cadetto, ma pur sempre un Gonzaga, fosse beatificato e poi canonizzato, unito alla costante e generosa attività di *patronage*, creò un'eccellente premessa per l'incontro dell'esigenze dei gesuiti di istituire uno studio, dopo il bando da Venezia e le scarse fortune riscosse altrove, e la politica culturale di Ferdinando Gonzaga, che addirittura osò cimentarsi con Galilei. Il 4 novembre 1625 il duca Ferdinando proclamava l'avvio del *Pacifico Gymnasio* mantovano, in cui confluiva la pubblica accademia dei gesuiti, istituita l'anno prima. A causa della guerra di successione di Mantova, l'università

durò soltanto cinque anni, che furono però estremamente ricchi: basti pensare che fu istituita lì la prima cattedra di chimica e si diede rilievo alla dottrina paracelsiana contrariamente a quanto si faceva negli altri atenei della penisola italiana. Per dare maggior lustro allo studio e per attrarre gli studenti stranieri, il duca volle reclutare addirittura il noto giurista napoletano Giacomo Antonio Marta, che si era messo in luce durante l'Interdetto, e l'innovatore Fabrizio Bartoletti per la cattedra di anatomia. Solo l'irruzione delle truppe tedesche, nell'ottobre 1629, provocò la fine di un sogno che era stato perseguito con coraggio e mezzi dai Gonzaga e dai gesuiti: «lo studio si disfece come sale nell'acqua», come scrisse il gesuita Gorzoni. Grazie a una vasta documentazione archivistica inedita e a una sapiente lettura delle fonti, con questo libro Grendler prosegue magistralmente la ricerca intrapresa da decenni sulla forza rivoluzionaria e l'importanza della cultura umanistica e rinascimentale italiana, vanto e invidia d'Europa e sul declino inesorabile nel corso del XVII secolo.

M. V.

★

MICHEL DE MONTAIGNE, *Discorsi morali, politici et militari*. Ristampa della prima traduzione italiana degli *Essais*. Nota introduttiva di Eugenio Canone e Margherita Palumbo. Indici di Annarita Liburdi, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2009, xxix, 368 pp.

IL 17 luglio del 1676 la Congregazione dell'Indice pronuncia la sua condanna postuma dell'opera di Montaigne: tutte le edizioni e traduzioni degli *Essais* vengono proibite. Eppure gli *Essais* erano stati già censurati, senza nessuna misura restrittiva, dal primo traduttore italiano dell'opera, apparsa a Ferrara nel 1590, presso lo stampatore Benedetto Mammarelli. Autore della versione è Girolamo Naselli, figura non notissima (se non agli storici della fortuna di Montaigne) e di cui manca un ritratto a tutto tondo, tanto che non è chiarissima nemmeno la sua funzione alla corte di Alfonso II.

La storia di questa traduzione è ora raccontata da Eugenio Canone e Margherita Palumbo nella *Nota introduttiva* della ristampa anastatica dei *Discorsi morali, politici e militari*. L'importanza di questa edizione è legata ad alcune sue implicazioni sul piano storico. In primo luogo va considerato che l'opera di Naselli non si è limitata alla semplice traduzione, ma anche a una selezione dei capitoli (a meno che questa selezione non gli sia stata suggerita, o addirittura imposta, da altri): si potrebbe parlare di un *libero adattamento*, dal momento che dei novantaquattro capitoli di cui si compone l'edizione degli *Essais* del 1580 (l'edizione tradotta da Naselli), i *Discorsi* del 1590 ne riportano soltanto quarantatré. L'ampia opera di espunzione viene fatta risalire a un atteggiamento di prudenza da parte dell'editore, il quale avrebbe voluto tener conto degli avvertimenti che già nel 1580 il Maestro del Sacro Palazzo aveva indirizzato a Montaigne a seguito dell'esame degli *Essais*, in particolare dell'invito ad evitare taluni argomenti, come quello della 'fortuna'. Nel *Journal de voyage* Montaigne ne parla rievocando il suo soggiorno a Roma. I tagli di Naselli sembrano andare in questa direzione, anche se il capitolo

sulla fortuna non è fra quelli sacrificati (*La fortuna si rincontra spesso dietro alla ragione*, pp. 98-101).

Un secondo motivo di interesse è legato al luogo di pubblicazione. Dislocata rispetto alle vie principali di trasmissione della cultura, Ferrara è però centro molto attivo sul piano intellettuale, un importante snodo nell'Europa del Rinascimento, come mostra lo stesso scenario editoriale: Mammarelli condivide con un altro importante stampatore cittadino, Vittorio Baldini, la vivace vita culturale della corte estense, caratterizzata da una sempre più intensa attività di scambio letterario con la Francia, dalla quale proveniva anche un'influente letteratura tecnica, sia in ambito politico (militare, ad esempio), sia in altri campi.

Un terzo elemento caratterizzante dei *Discorsi* è quello di costituire un importante tassello della storia delle traduzioni di testi filosofici (o equiparabili alla filosofia, come nel caso degli *Essais*), storia ancora da scrivere, ma nella quale l'iniziativa di Naselli, per quanto mutila, ha un posto particolare sia perché risulta essere la prima traduzione degli *Essais*, sia perché è esempio di uno specifico stile traduttivo, adatto a soddisfare alcune esigenze dell'epoca. Spesso è capitato, nella storia italiana della traduzione filosofica, che i traduttori non siano letterati esperti: la patria dell'umanesimo ha poi prodotto, talvolta, in alcuni settori specialistici, traduzioni di chiara natura pragmatica. Naselli è conosciuto per la sua notevole conoscenza del francese, ma è personaggio oscuro, molto meno noto e preparato di John Florio, che fu il primo traduttore inglese degli *Essais* (Londra, 1603). Naselli è membro dell'amministrazione estense, particolarmente interessato a questioni politico-militari (sue sono le traduzioni di testi francesi su questi temi), e questo spiega probabilmente la preferenza data agli aspetti militari del testo di Montaigne e l'inserimento, nei *Discorsi*, di un saggio (*Questione se il forestiere deve esser adpresso al governo della repubblica, o no*, pp. 279-322) che forse si deve allo stesso Naselli: è il suo ruolo che lo rende adatto a tradurre l'opera di Montaigne, non il fatto di essere un cultore di studi morali. Questa considerazione lascia supporre che, se è la competenza tecnico-linguistica a prevalere (ciò che capiterà ancora nella cultura italiana, specie con testi filosofici tedeschi), vuol dire che il francese, nonostante la presenza di consistenti interessi comuni, non era poi lingua tanto ben conosciuta e diffusa.

Riguardo allo stile della traduzione di Naselli, va osservato che risponde all'esigenza di comunicazione diretta, svincolata il più possibile dalla dimensione alta del discorso letterario, come mostra la soppressione (anche se non sistematica) delle massime latine e greche cui ricorre Montaigne, o anche la stessa scelta di mutare il titolo in *Discorsi*, cui i lettori italiani erano più avvezzi.

La ristampa anastatica di questi *Discorsi* è realizzata con l'intento di offrire un reale strumento di lettura di un testo molto particolare, tanto che se ne è opportunamente ampliato lo specchio di pagina. Tavole di comparazione fra l'edizione francese del 1580 e la traduzione consentono di tener conto delle omissioni; gli indici dei nomi e delle opere citate, infine, completano gli ausili alla lettura, che consentirà di sorprendere, per così dire, il tardo Rinascimento che scopre se stesso e la modernità della sua riflessione morale e antropologica.

AGOSTINO NIFO, *L'immortalità dell'anima. Contro Pomponazzi*, introduzione, testo e note a cura di José Manuel García Valverde, traduzione dal latino di Francesco Paolo Raimondi, Torino, Arago, 2009, LXXI, 454 pp.

SONO passati appena due anni tra la pubblicazione del *Trattato sull'immortalità dell'anima* di Pietro Pomponazzi e quella de *L'immortalità dell'anima* di Agostino Nifo, seguita, quest'ultima, già nel 1521 da una seconda edizione, corredata dall'esplicito sottotitolo di *adversus Pomponatium*. L'opera di Nifo è infatti una ricca ed estesa confutazione del testo di Pomponazzi, rispetto al quale è del resto assai più lunga, essendo composta da ben 85 capitoli. Con il suo trattato, Nifo intervenne nell'ampia discussione seguita alla pubblicazione del trattato pomponazziano con il preciso intento di dimostrare l'assoluta infondatezza delle tesi ivi sostenute. Nifo conduce la sua polemica proprio a partire da una puntuale analisi degli stessi testi aristotelici utilizzati dal suo antico collega di insegnamento, col quale aveva diviso alcuni anni quando questi era professore all'Università di Padova, contraddicendone con puntiglio l'interpretazione, al fine di dimostrare l'assoluta illegittimità del nesso che Pomponazzi ha istituito tra mortalità dell'anima e filosofia di Aristotele. A giudizio di Nifo, infatti, la pretesa scissione tra verità di fede e verità di ragione, che a parere di Pomponazzi renderebbe non dimostrabile su base razionale – o, per meglio dire, sulla base della dottrina filosofica di Aristotele – l'immortalità dell'anima individuale, non trova alcuna giustificazione nelle opere dello Stagirita. Al contrario, proprio la filosofia di Aristotele permette di avvicinare la ragione al dogma cristiano dell'immortalità dell'anima, proposto da Nifo come logicamente conseguente secondo un ripensamento delle posizioni di Tommaso d'Aquino. Pomponazzi rispose alle obiezioni di Nifo già nel 1519 con un *Defensorium*, il secondo dei testi apologetici redatti a sostegno del suo trattato, dopo l'*Apologia* del 1518, ma ben più esteso ed articolato rispetto a quest'ultimo. L'intervento di Nifo, evidentemente, meritava agli occhi di Pomponazzi una risposta puntuale e ben argomentata. La prima edizione critica del trattato *L'immortalità dell'anima*, ad opera di José Manuel García Valverde, accompagnata dalla prima traduzione moderna del testo latino, eseguita da Francesco Paolo Raimondi, permette di accedere ad un testo fino ad ora disponibile solo nelle sue edizioni cinquecentesche. Tale edizione si inserisce nel quadro di rinnovato interesse storiografico del quale sta da alcuni anni godendo la figura e l'opera di Pietro Pomponazzi e che ha visto succedersi la pubblicazione di nuove edizioni di testi, di nuove ed aggiornate ipotesi interpretative e la promozione di iniziative di studi, alla quale, inoltre, Valverde promette di ulteriormente contribuire, annunciando la prossima edizione del già ricordato *Defensorium* di Pomponazzi. Essa contribuisce inoltre a meglio e più profondamente comprendere la rilevanza teorica della discussione sollevata dall'apparizione del trattato di Pomponazzi: lungi dal rappresentare un mero alterco tra colleghi irascibili ed animati da risentimenti personali, la polemica tra Pomponazzi e Nifo attorno all'immortalità dell'anima segna un punto decisivo nello sviluppo della filosofia italiana del primo Cinquecento. Con essa, infatti, emergono tutte le difficoltà sottese all'utilizzo in chiave

cristiana della filosofia aristotelica e le tensioni, sempre latenti ma, in questo caso, espresse in modo esplicito, tra aristotelismo e cristianesimo, sottoposte ad una nuova frizione in seguito all'applicazione di un approccio interpretativo rinnovato e meno legato alla tradizione tomista di quanto non fosse in precedenza. Difficoltà e tensioni che avrebbero continuato ad agire sui successivi sviluppi della filosofia del Rinascimento, e non solo in Italia, agendo in profondità sulla difficile discussione attorno ai rapporti tra filosofia, teologia ed apologetica cristiana che ha caratterizzato tanta parte della filosofia della seconda metà del XVI secolo.

A. S.

★

STEFANIA SALVADORI, *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'Ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, prefazione di Luigi Ruggiu ed Emidio Campi, Milano-Udine, Mimesis, 2009, VIII, 500 pp.

LA faticosa, contraddittoria e difficile definizione dei moderni concetti di libertà di coscienza e di tolleranza religiosa è stata studiata a più riprese, senza che ancora possa dirsi esaurita la piena chiarificazione della complessa varietà e ricchezza dei contributi che autori di diversa formazione hanno dato alla lunga genesi di due nozioni chiave per la nuova cultura europea. Negli ultimi anni la disponibilità di nuove e sicure edizioni di testi ha aperto nuove prospettive di ricerca, rendendo possibile tornare a scandagliare materiali finora poco accessibili e aprendo la possibilità alla formulazione di nuove ipotesi interpretative, grazie alle quali i protagonisti di una storia drammatica ci appaiono con maggior nitidezza, colti nelle loro peculiarità ed individualità. È il caso, ad esempio, di Sebastiano Castellione, 'eretico italiano', esule *religionis causa*, solido conoscitore della Scrittura, versato nelle dispute teologiche ed al tempo stesso umanista raffinato, scaltrito nella sua ermeneutica dalla sottigliezza speculativa acquisita grazie alla rinnovata conoscenza della cultura filosofica classica. Sebastiano Castellione iniziò la composizione del *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* nel 1563, lo stesso anno della sua morte, a causa della quale l'opera rimase incompiuta. Fu Wettstein il primo a darne notizia, in pieno Settecento, pubblicandone alcuni estratti dalla copia manoscritta in suo possesso, unica copia ancor oggi conosciuta dalla quale è stata tratta la sola edizione integrale moderna dell'opera, apparsa nel 1981 a cura di Elisabeth Feist. Nella sua ampia, documentata e criticamente avvertita monografia dedicata alla figura ed all'opera di Castellione, Stefania Salvadori ha assunto proprio l'*Ars dubitandi* come fulcro della propria indagine, seguendo un'intuizione dello stesso Wettstein, che aveva definito l'*Ars dubitandi* un «sistema teologico». La peculiarità del 'sistema teologico' castelloniano consiste nell'aver messo in dubbio che sia possibile all'uomo, sulla base dei propri strumenti conoscitivi, stabilire una dottrina teologica che abbia sicurezza tale da permettere di riconoscere e reprimere l'eresia. L'insufficienza umana ad attingere una piena conoscenza di Dio, sostenuta da Castellione facendo ampio ricorso agli argomenti tramandati dalla tradizione scettica allora nuovamente circolanti in Europa grazie all'opera di Henri Estienne, giustifica, a giudizio dello stesso Castellione, la

coesistenza di interpretazioni diverse e divergenti della dottrina cristiana, aprendo così la possibilità, al tempo stesso, al libero esercizio della coscienza ed alla pacifica convivenza tra opinioni difformi in materia di fede. La verità divina diviene, nel quadro descritto da Castellione, la meta di una ricerca che al fedele spetta compiere adoperando la ragione; la fede, che il mondo della Riforma concepisce come dono gratuito elargito da Dio, un itinerario esistenziale attraverso una ricerca ininterrotta. Proprio alla definizione dell'effettiva efficacia conoscitiva della ragione e dei suoi limiti Castellione dedica pagine importanti dell'*Ars dubitandi*, in un percorso che dall'ermeneutica biblica va spostandosi sul terreno della gnoseologia, muovendosi tra disputa teologica e riflessione epistemologica. La ragione si configura per Castellione come la «incorruttibile manifestazione dello *spiritus* divino nell'uomo», guida sia nel suo processo di progressiva, incerta e sofferta conoscenza di Dio che nella prassi quotidiana, misura adeguata per respingere gli assurdi ed irrazionali *mysteria* che animano i fanatismi degli intolleranti, mettendo a repentaglio quella fragile pace che sola può essere considerata *vera religio*.

A. S.

★

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrate secondo ovvero delle giuste cause di guerra*, testo originale a fronte a cura e con un saggio di Domenico Taranto, Macerata, Quodlibet, 2009, 202 pp.

«**S**E con guerra giusta o ingiustamente, i Re di Spagna e i nostri abbiano sottomesso e tentino di sottomettere quelle genti barbare, abitanti le terre occidentali e australi, che la nostra lingua chiama Indios; e quale sia la giusta ragione del dominio su questi uomini è, come sai, illustre Marchese, questione di gran momento, alla cui soluzione concorrono elementi di grande interesse» (p. 3). Con queste affermazioni che aprono il *Democrate secondo* – dialogo «sulle giuste cause di guerra» – Sepúlveda affronta una questione di bruciante attualità intorno alla metà del XVI secolo, relativa alla giustificazione delle ragioni dei conquistatori nel nuovo mondo e al loro diritto di sottomettere le popolazioni native.

Composto al suo ritorno in Spagna negli anni quaranta del Cinquecento da Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), storico di Carlo V che visse in Italia dal 1515 al 1536 dove fu prima allievo del Pomponazzi a Bologna nel 1515 e poi traduttore di opere dello Stagirita – dai *Parva naturalia* ai *Meteorologica*, dal *De moto animalium* al *De mundo* –, il *Democrate secondo* ricorre a un'ampia argomentazione filosofica, teologica e giuridica per inserirsi in maniera originale nel dibattito sulla conquista. Questo dialogo filosofico in due libri tra Leopoldo, «un tedesco non poco contagiato dal patrio morbo e dagli errori di Lutero», e Democrate, che espone le opinioni dello stesso Sepúlveda, mira a sostenere la compatibilità tra guerra e cristianesimo, e insieme a giustificare e legittimare la conquista degli indios, visti come «omuncoli nei quali a stento potresti trovare vestigia d'umanità» e che «non hanno leggi scritte ma certi istituti e costumi barbari» (p. 55). Nella seconda parte il dialogo affronta il tema dello statuto giuridico degli indios e degli spagnoli nel Nuovo Mondo con una soluzione di compromesso che attribuisce ai nativi, malgrado la loro schiavitù naturale, un ruolo politico di sud-

ditanza all'insegna di un difficile equilibrio. Così l'esercizio del comando e il ricorso alla servitù, come si legge nelle affermazioni conclusive, non deve andare disgiunto da una qualche moderazione che rinunci a ogni intollerabile crudeltà: «Né ragioni di umanità e di giustizia, né la filosofia cristiana vieta l'esercizio del comando sui mortali, l'esazione dei tributi che sono giusta mercede dei lavori e necessari per il sostentamento dei principi, dei magistrati e dei soldati. Non proibisce di avere degli schiavi, né di usare moderatamente del loro lavoro, ma di comandare avidamente e di opprimerli crudelmente con intollerabile schiavitù, dovendo provvedersi alla loro salute ed utilità come a parte della propria; il servo infatti come dichiarano i filosofi, è come una parte animata del padrone, sebbene disgiunta» (p. 185).

Proposto per la prima volta in traduzione italiana, questo scritto – che inaugura la collana «Societas hominum» specificamente dedicata alla guerra, al diritto e ai rapporti tra le civiltà – è presentato con il testo latino a fronte e con un efficace apparato critico relativo all'indicazione delle fonti. La ricca introduzione di Domenico Taranto (pp. XI-LV) ricostruisce il dibattito filosofico e teologico entro il quale opera la riflessione di Sepúlveda, e mostra insieme le oscillazioni e le contraddizioni di un testo rimasto inedito fino al 1892 e che presenta interessanti variazioni nelle redazioni manoscritte. Rimangono comunque ancora problematiche le ragioni per le quali il *Democrate secondo* non venne pubblicato vivente il suo autore e che Domenico Taranto riporta a un'opposizione politica da parte della Corona che dovette considerare pericolose le tesi di Sepúlveda eccessivamente favorevoli alle prerogative dei coloni.

L. B.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Alessandro Aprile, Gianluigi Betti, Simonetta Adorni Braccesi, Maila Bianchi, Lorenzo Bianchi, Teresa Bonaccorsi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Valerio Del Nero, Guido Giglioni, Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Giuseppe Landolfi Petrone, Tiziana Provvidera, Andrea Suggi, Michaela Valente.

LE «DE FAMILIA»
DE LEON BATTISTA ALBERTI:
HUMANISME OU CAPITALISME?

AMIENS, UNIVERSITÉ DE PICARDIE-JULES VERNE

12-13 NOVEMBRE 2009

A CINQUE anni di distanza dall'intensa stagione di studi che ha contrassegnato il ricorrere del sesto centenario della nascita di Leon Battista Alberti (1404-1472), si è svolto ad Amiens (laboratoire TRAME) un convegno quasi integralmente bilingue dedicato ai libri *De familia* che ha mostrato la continuità dell'interesse critico nei confronti dell'umanista e l'inesausta ricchezza di spunti contenuti nelle sue opere.

Nell'intervento di apertura dei lavori, Michel Paoli, promotore del convegno (con l'aiuto di Francesca Belviso), ha presentato l'opera, i temi, i personaggi, e ha tracciato le linee della sua fortuna critica. Inoltre, delucidando il titolo del convegno, si è focalizzato sul tema della ricchezza, del denaro e del guadagno, evidenziandone le variazioni e l'evoluzione all'interno dei diversi libri del *De familia*, in particolare nel passaggio dal I al II libro. Maxime Castro ha presentato la sua versione francese del *De familia* (la cui pubblicazione è attesa da troppi anni per i tipi de Les Belles Lettres), leggendone degli estratti e soffermandosi su alcuni aspetti lessicali, stilistici e concettuali particolarmente significativi emersi nel corso della traduzione. Elise Moisson-Leclerc, *Héritage des 'livres de famille' dans le «De familia» d'Alberti*, ha posto a confronto il *De familia* con la tradizione dei 'libri di famiglia' fiorentini, analizzando, alla luce del mutato contesto politico e culturale, sia gli elementi di continuità – formali e di contenuto – sia le novità introdotte da Alberti nel suo trattato. La relazione di Luca Boschetto, *Memoria familiare e passato cittadino negli scritti di Alberti e specialmente nel «De familia»*, ha illustrato le vie (dalla cronachistica fiorentina a materiali 'privati' come libri di ricordi, lettere e documenti) attraverso le quali Alberti ha raccolto le notizie sulle vicende della propria famiglia e le modalità da lui adottate nel ritrarre i membri di essa, e in particolare messer Benedetto. Eugenia Valacchi, *«Allo onore e fama di casa». Un'interpretazione delle committenze artistiche Alberti del XIV secolo alla luce del pensiero espresso da Leon Battista nel terzo libro «De familia»*, ha illustrato le 'fabbriche' degli Alberti a Firenze, mostrandone sede, caratteristiche e 'destino', sulla scorta dei passi del *De familia* che vi fanno riferimento. Paola Massalin, *Copisti e lettori del «De familia» nell'entourage dell'Alberti*, si è soffermata sul 'dialogo culturale' tra Alberti e i suoi familiari (come nel caso di Francesco di Bivigliano Alberti e Francesco di Alto-

bianco), o altri personaggi legati alla 'famiglia Alberta' come Lorenzo Vettori, il mercante dedicatario di *Villa*, che si dimostra essere il copista maggiore del ms. II IV 38 della BNCF, e Iacopo Cocchi Donati, che si suggerisce essere l'autore di una raccolta di sentenze tratte dal *De familia*, I-II, contenute nel ms. Conv. Soppr. C. 1. 1746. Nella Bianchi, *Sur l'amitié et le livre IV du «De familia»*, ha analizzato la trattazione albertiana del tema dell'amicizia, affidata a personaggi come Piero, Lionardo e Adovardo, mettendone in luce, in particolare, i richiami al *De assentatoris et amici differentia* di Plutarco.

Nella seconda giornata di studi Martin McLaughlin, *Unité thématique et évolution de la pensée dans les livres «De familia»*, si è rivolto all'esame della struttura complessiva del *De familia*, insistendo sulla circolazione dei temi all'interno del trattato albertiano, sui momenti di raccordo, sulle anticipazioni e i richiami interni che lo caratterizzano. Al centro dell'intervento di Lucia Bertolini (*Du «De familia» au «Gouvernement de la famille»: stratégies et efficacité de la réécriture*) vi era invece il fortunato *Governo della famiglia* di Agnolo Pandolfini, un rifacimento di *De familia*, III, sul cui rapporto con il testo albertiano molto si è discusso e di cui, sulla base di un'analisi dei personaggi e della biografia di Pandolfini, la studiosa ha proposto una datazione diversa da quella tradizionalmente accettata. Remy Simonetti, *Il concepimento e l'educazione del fanciullo. Medicina e fisiognomica nei libri «De familia» di Alberti*, ha ricordato numerosi passaggi della produzione albertiana in cui ricorre l'uso di un lessico medico-fisiologico e fisiognomico (dal *Momus* all'intercenale *Vaticinium*), a dimostrazione di una frequentazione tutt'altro che episodica dell'ambiente medico e della relativa cultura da parte dell'umanista, per poi concentrarsi sui luoghi del *De familia* dedicati al tema della scelta della moglie, del concepimento e dell'allevamento dei figli, rintracciandone le possibili fonti. Davide Canfora, *Saggezza ed esperienza: le contraddizioni dell'Umanesimo nel «De familia» di Alberti*, ha ricordato come sia alla luce del contrasto tra saggezza ed esperienza (e, parallelamente, tra cultura libraria e modelli antichi, e concretezza dei 'senza lettere') che vengono dibattute le numerose questioni che Alberti propone al lettore, e come questo sia un motivo costante della letteratura moderna. Ida Gilda Mastroianni, *«Capo e arce di tutto l'universo mondo»: la storia di Roma antica nel «De familia» di L. B. Alberti*, ha proposto una ricca rassegna dei passi del *De familia* dedicati a Roma antica, alla sua potenza e alla sua storia, con l'intento di gettare luce sulla lettura albertiana di quell'epoca e di quella civiltà (spesso utilizzata in chiave attualizzante come termine di confronto con la società e le istituzioni del suo tempo), e di individuarne le fonti. Muovendo da una disamina dei molti significati del termine 'esercizio', Dante Fedele (*La théorie des 'exercices'. Un itinéraire albertien du «De familia» au «De iciarchia»*) ha stabilito un preciso raffronto tra gli 'esercizi' albertiani e la tradizione degli 'esercizi spirituali', analizzando in particolare i modi e i modelli della costruzione e della cura *sui* e la questione, generale quanto problematica, della «ragion del vivere». Olivia Catanorchi, *Forme e uso del linguaggio 'figurato' tra i libri «De familia» e il «De iciarchia»*, ha proposto – all'interno dei due trattati albertiani dedicati al reggimento dell'istituzione familiare – un percorso di lettura imperniato sul criterio-guida delle 'immagini' utilizzate dall'umanista e sulle diverse modalità e finalità con cui esse sono impiegate. Gian

Mario Anselmi, *Antropologia politica e antropologia della parola tra i libri «De familia» di Alberti e il «Principe» di Machiavelli*, ha descritto la visione albertiana del mondo – di un mondo complesso e imperfetto che si configura come una ‘marea’ contro cui l’uomo tenta di approntare barriere ed argini pur sempre fragili – e ha instaurato un confronto tra passi albertiani e machiavelliani, in particolare tra il proemio del *De familia* e *Principe*, xxv. Pierre Jodogne, *Il significato del ‘tempo’ da Leon Battista Alberti a Francesco Guicciardini*, prendendo spunto dal celebre passo di *De familia*, III, e usando come filo conduttore l’immagine del tempo come ‘fiume’, ha indagato il rapporto tra anima, animo, virtù, fortuna, tempo e suo utilizzo in Alberti, per poi confrontare la visione albertiana con quella guicciardiniana dei *Ricordi*, ravvisando in questi ultimi una evoluzione in senso pessimistico del concetto di ‘tempo’ come forza distruttrice. In chiusura del convegno, l’intervento di Francesco Sberlati, *Padri e madri del secondo Cinquecento. Il «De familia» nelle opere di Baldi e Tasso*, si è incentrato sull’ecloga *La madre di famiglia* di Bernardino Baldi, che mostra echi dal *De familia* ma risente altresì dell’incidenza di eventi epocali come il Concilio di Trento sulla ridefinizione del ritratto della donna-moglie-madre.

OLIVIA CATANORCHI

IL NOVECENTO DI EUGENIO GARIN

ROMA, 25-27 FEBBRAIO 2010

IL convegno *Il Novecento di Eugenio Garin* – tenutosi dal 25 al 27 febbraio a Roma, presso la Sala Igea di Palazzo Mattei di Paganica, e organizzato dall'Istituto della Enciclopedia Italiana e dalla Fondazione Istituto Gramsci sotto l'alto patrocinio del Presidente della Repubblica e con il patrocinio dell'Accademia Nazionale dei Lincei – ha concluso l'anno di iniziative dedicate allo studio dell'opera di Garin nel centenario della sua nascita (1909-2009). L'anno era stato inaugurato con il convegno *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* (Firenze, Istituto Nazionale per gli Studi sul Rinascimento e Scuola Normale Superiore di Pisa, 6-8 marzo 2009), ed era proseguito con la pubblicazione del fascicolo monografico del «Giornale critico della filosofia italiana» (maggio-agosto 2009) su *Garin e il Novecento* e con l'incontro pisano del 9 dicembre su *Le biblioteche di Garin e Luporini alla Scuola Normale*. La scelta di promuovere il convegno nella sede dell'Enciclopedia Italiana è stata ben motivata, ricordando il Presidente della Treccani Giuliano Amato, nel suo discorso inaugurale, pronunciato alla presenza del Capo dello Stato, la collaborazione di Garin al *Dizionario Biografico degli Italiani*, ma soprattutto la stesura di tre voci per l'*Enciclopedia del Novecento: Filosofia, Einstein e la filosofia e Storicismo*. A non dire delle voci di argomento umanistico-rinascimentale pubblicate da Garin in altre opere dell'Istituto. Per ogni giornata del convegno è stato scelto un tema di studio: gli interventi del 25 febbraio sono stati incentrati sull'indagine del contributo di Garin intorno alla *Crisi delle scienze europee*; il giorno seguente è stato dedicato alla *Storiografia filosofica*; mentre la sessione conclusiva ha vagliato *Filosofia ed etica civile*.

Diverse sono state le relazioni che hanno mostrato il rapporto tra Garin e il pensiero di Croce e Gentile, che egli – come ha ricordato Michele Maggi (*Il confronto con Croce*) – ha sempre ritenuto suoi «interlocutori costanti». Mentre Gentile appare un punto di riferimento stabile, in assenza tuttavia di un'adesione all'attualismo, le valutazioni gariniane su Croce appaiono mutevoli, sebbene resti fino all'ultimo valida la convinzione, di matrice crociana, dell'impegno civile dell'intellettuale. Il variare delle analisi sulla filosofia di Croce e, più in generale, sull'idealismo italiano, sulla tradizione marxista italiana e sulla 'crisi della ragione' nel Novecento europeo sono state al centro dei contributi di Francesca Izzo (*Novecento "ambiguo": tra Croce, Lukács e Löwith*), Mario Agrimi (*Labriola, il biennio 'marxista' di Croce*), Biagio De Giovanni (*Il Gentile di Garin*), Alessandro Savorelli (*Garin e Labriola*) e Andrea Battistini (*La dialettica delle idee attraverso le riviste*). Mentre il Croce di inizio secolo era apparso a Garin incapace di comprendere appieno le esigenze delle nuove generazioni, diversa era la prospettiva entro cui Garin valutava l'esperienza di Papini e del «Leonardo», messa in luce da Simonetta Bassi (*Papini, Garin e le inquietudini del xx secolo*) e da Emma Giammattei (*Garin e la letteratura di primo Novecento*). Durante il convegno, spesso animato da

un vivace dibattito, è emersa una periodizzazione del percorso intellettuale di Garin in tre fasi, già proposta in altra sede da Michele Ciliberto: a quella iniziata negli anni Trenta e ispirata da tendenze spiritualiste ed esistenzialistico-religiose di origine francese (ma anche sull'atteggiamento di Garin verso l'esistenzialismo si è trattenuto Massimo Ferrari, con *Esistenzialismo e kantismo in Garin*, mettendo in rilievo la centralità di Kant, per Garin, nella visione della filosofia europea tra Otto e Novecento), e a quella 'gramsciana', consacrata dalla relazione d'apertura al convegno del 1958 e dalla vicinanza al PCI togliattiano – a cui sono state dedicate le relazioni di Giuseppe Vacca (*Garin interprete di Gramsci*) e Fabio Frosini (*La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin nel Novecento*) –, seguirebbe, secondo Michele Ciliberto, che ha introdotto il convegno (*Il Novecento di Eugenio Garin*), e Massimo Cacciari (*L'umanesimo 'non umanistico' di Garin*), un terzo momento, dai toni 'nichilistici', o almeno 'pessimistici', in cui entrerebbe in crisi la convinzione della possibilità, intravista nella «linea Pico-Sartre», di dare senso alla vita umana attraverso la prassi; aprendosi peraltro Garin, secondo Cacciari, alla problematica sollevata da Heidegger nella *Lettera sull'«umanesimo»*.

La convinzione della necessità di un legame fra teoria e prassi ed una concezione storicistica non provvidenzialistica sono i punti d'incontro tra Garin e Gramsci, il quale non cadeva nella visione ottimistica, tanto nella sua versione positivista, quanto in quella idealistica, che Garin aveva sempre rifiutato; così come aveva questi rigettato l'opzione scienziata, ed evitato al tempo stesso di allinearsi ai «distruttori della ragione», trovando, proprio qui, il riferimento al Cassirer del contrasto con Heidegger, suggellato dal dibattito di Davos. Nel suo intervento, Saverio Ricci (*Garin e Cassirer: «un discorso sulla filosofia di questo secolo»*) ha evidenziato l'ambientazione nella storiografia cassireriana della decisione di Garin di dedicarsi allo studio dell'umanesimo, dopo aver indagato l'illuminismo e i moralisti inglesi, nonché la continua interrogazione della proposta filosofica di Cassirer nella riflessione sulla crisi della ragione nel Novecento, come appello a una filosofia che non rinuncia ai suoi ruoli 'classici', ma cerca di rifondarli. Ciò che prevale nello studio di Garin della cultura filosofica del Rinascimento come di altre epoche storiche è l'interesse per la concretezza della vita e della scienza degli uomini, e l'attenzione all'aspetto storico e al contesto specifico entro cui si generano le idee. E la reciproca interazione tra filosofia e condizioni materiali, secondo Guido Oldrini (*Spaventa e l'hegelismo napoletano nella prospettiva storiografica di Eugenio Garin*), rimarrebbe la linea costante della storiografia gariniana. Marcello Mustè (*La filosofia come sapere storico*) ha evidenziato che lo stesso idealismo, secondo Garin, costituirebbe un problema inerente la possibilità e il modo di pervenire alla conoscenza storica.

Questo interesse per la «condizione umana» permea la scelta di studiare il Rinascimento e l'Umanesimo, dei quali Garin, nell'«ambiguo» Novecento, percepiva l'attualità. È questo stimolo alla concretezza a motivare sia lo studio della storia intellettuale italiana ed europea dal Medio Evo al Rinascimento, sia la vicinanza di Garin alla politica culturale togliattiana. Scindere il fine dei lavori sul Rinascimento da quello degli studi sulla contemporaneità, così come proporre una frattura tra filosofia e prassi, per Garin risulterebbe comunque impossibile.

Maurizio Torrini, nella relazione conclusiva del convegno (*Il Novecento come autobiografia*), ha ricordato che, dopo la caduta del fascismo, nel momento in cui – per usare le parole di Garin – «si ricomincia la vita», Garin vedeva la necessità di un «chiarimento» sulle cause che avevano generato il regime, scendendo «davvero alle radici profonde di quello che era stato il fascismo nella vita del paese». Un «ripensamento degli aspetti più importanti della cultura umanistico-rinascimentale», scrive Garin, acquista in quel momento un aspetto di necessità. Il fascismo, come ha affermato Torrini, appariva a Garin una «malattia endemica», che traeva origine nei nodi non risolti alla fine del Medioevo, e che si manifestava nell'età moderna italiana, in cui «si incontravano Machiavelli e Guicciardini, non Montaigne»; e l'episodio della condanna di Galileo, allorché si impose la necessità agli intellettuali di dissimulare le proprie intenzioni: un monito che sarebbe rimasto permanentemente nella coscienza degli italiani.

Il Novecento di Eugenio Garin è stato un passo importante nello studio dell'opera dell'illustre storico, scomparso nel 2004. Nuove indagini andranno compiute per chiarire alcuni aspetti del suo percorso, che non hanno trovato, nelle interpretazioni dei relatori del convegno romano, unità di vedute.

ALESSANDRO DELLA CASA

ASPETTI DELLA GEOMETRIA NELL'OPERA DI GIORDANO BRUNO

LIVORNO, BIBLIOTECA LABRONICA

26-27 MARZO 2010

Al culmine del Rinascimento e alle soglie dell'età moderna le necessità del nuovo 'filosofo-geometra' richiedono una matematica che vada al di là dei limiti, subito rivelatisi troppo angusti, della matematica classica. Una rielaborazione dei vecchi termini si dimostra però insufficiente: occorre una profonda revisione teorica della metafisica alla base dello stesso pensiero matematico, che consenta la traduzione *more geometrico* delle nuove idee. Se infatti senza nuove idee la ricerca non può che ridursi a ripetizione e commento di teorie sempre più antiquate, è necessario che queste assumano una forma e un contenuto che ne assicuri la permanenza al di là di una stagione effimera. Tra gli altri, Giordano Bruno avvertì con particolare sensibilità lo stretto rapporto tra matematica e metafisica. Come Raimondo Lullo e Niccolò da Cusa prima di lui, intuì l'impossibilità di considerazioni puramente geometriche e si sforzò di tradurre in termini rigorosi la 'nuova filosofia'. Si tratta di un tema che, pur restando ai margini della rinascita degli studi bruniani degli ultimi decenni, rimane centrale per la comprensione della portata filosofica dell'intera operazione intellettuale che egli cercò di compiere e per la quale sacrificò la vita.

Per questi motivi, nel contesto della fase avanzata degli studi dedicati a Bruno, il convegno *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno* (svoltosi il 26 e 27 marzo 2010 presso la Biblioteca Labronica di Livorno) assume un rilievo e un interesse del tutto speciali. L'iniziativa è stata promossa dal Centro Studi Enriques, dalla Provincia e dal Comune di Livorno, con la collaborazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dei Dipartimenti di Matematica dell'Università di Roma Tor Vergata e di Matematica Applicata dell'Università di Pisa, con il patrocinio dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze e del Conseil International de Philosophie et Sciences Humaines dell'Unesco. Articolatosi in due mezze giornate, l'incontro ha avuto carattere multidisciplinare, raccogliendo matematici e storici della matematica quali Luigi Maierù, Imre Toth e Paolo Zellini, e storici della filosofia e dell'arte, quali Mino Gabriele, Hilary Gatti, Marco Matteoli, Ornella Pompeo Faracovi – cui si deve la progettazione del convegno – e Ingrid Rowland. Non ha invece potuto prendere parte ai lavori Paolo Bussotti, la cui prevista relazione su *Le «Praelectiones geometricae» di Bruno* avrebbe sicuramente arricchito il già denso programma.

All'intervento di Imre Toth (che, pur assente, ha inviato una breve comunicazione), sono seguite tre relazioni più tecniche. Nella prima, Luigi Maierù si è soffermato sulla trattazione da parte di Bruno del problema geometrico relativo al

rapporto fra un'iperbole e un suo asintoto, con particolare riferimento al capitolo xv del secondo libro del *De minimo*. Già presente in Apollonio e ben testimoniato da Proclo, che lo descrive come *paradoxótaton théōrema*, il «mirabile problema» spinge Bruno a importanti considerazioni sul rapporto tra astrazione matematica e realtà fisica («altro è giocare con la geometria, altro è verificare con la natura», aveva avvertito nella *Cena*), conducendolo a operare una distinzione tra ciò che è collocabile sul piano della geometria 'pura', non passibile di esperienza e dunque privo di valore conoscitivo, e ciò che è collocabile sul piano della geometria 'percepibile', che proprio perché riconducibile ai sensi costituisce una fonte sicura di conoscenza. Conoscere la natura, darne cioè una rappresentazione che si pretende vera perché fa appello alle cause fisiche dei fenomeni, significa – per Bruno come per gli altri protagonisti della Rivoluzione scientifica, a partire dallo stesso Copernico – conoscerla matematicamente.

Mentre Hilary Gatti ha condotto una dotta discussione delle pagine bruniane e kepleriane relative allo statuto metafisico ed epistemologico degli enti matematici (con particolare riferimento, da una parte, al *De la causa* e al *De immenso*, e dall'altra all'*Harmonice mundi*), Paolo Zellini ha concluso la prima parte, presieduta da Germana Ernst, con una relazione sulle «figure della ripetizione» nella filosofia della natura del Nolano. Una relazione sorprendente la sua, anche per chi già conosce le capacità analitiche e sincretiche dimostrate dall'autore in altri lavori di storia della matematica: partendo dallo gnomone inteso come strumento di calcolo (ovvero come quella figura geometrica, piana o solida, che aggiunta a un'altra ne genera una simile), Zellini ha mostrato la sua rilevanza per la stessa storia delle idee. Facendo ricorso a opportuni esempi tratti dai testi di Bruno e da quelli dei matematici successivi, ha infatti evidenziato come la ricorrenza di figure geometriche nelle quali emergono fenomeni di similarità e autosimilarità, pur irrilevante per la storia della matematica, abbia svolto un ruolo significativo nella costruzione di una tradizione ampia e complessa, in cui il pensiero scientifico e quello magico o religioso potevano trovare spunti e motivazioni di sostegno reciproco.

In apertura della seconda sessione, Ingrid Rowland ha svolto una riflessione che, partendo dai dialoghi pubblicati a Parigi nel 1586 e relativi alle applicazioni del compasso geometrico di Fabrizio Mordente, è poi passata a considerare la geometria dell'infinitamente piccolo trattata dal Nolano nella trilogia di Francoforte (1591), arrivando infine a proporre suggestive linee di lettura tra matematica, filosofia, arte ed architettura. Marco Matteoli ha quindi condotto i presenti attraverso le 'stanze' descritte da Bruno, illustrando con esempi specifici quell'*ars memorandi per figuras* che risulta tanto ostica quanto affascinante e imprescindibile per chiunque voglia oggi cimentarsi nella comprensione della mentalità del tardo Rinascimento.

Come l'arte della memoria, così anche l'astrologia faceva parte della cultura 'alta' del tempo ed era inserita nei *curricula* universitari. Ornella Faracovi ha così invitato i presenti a una lettura più attenta degli aspetti astrologici nell'opera di Bruno, sottolineandone la rilevanza per una comprensione a tutto tondo di un pensiero la cui ricchezza – proprio per la complessità e la distanza che ci separa

dal suo autore – rischia di sfuggire al lettore contemporaneo. Si tratta di un filone ancora inadeguatamente esplorato e verso il quale gli studiosi hanno rivolto la propria attenzione soltanto in anni recenti: si pensi, per esempio, all'ultimo volume dei *Johannes Kepler Gesammelte Werke*, a cura di Friederike Boockmann e Daniel Di Liscia.

In conclusione, se grazie ad alcune, inedite diapositive utilizzate per la predisposizione del *Corpus iconographicum* – che dalla sua pubblicazione dieci anni fa si è rivelato uno degli strumenti più innovativi, sofisticati e potenti per 'leggere' la filosofia di Bruno –, Mino Gabriele ha illustrato la scarsa capacità tecnica del Nolano, egli ne ha al contempo evidenziato la vivacità intellettuale e lo sforzo teorico (e pratico) per tradurre in immagini la sua nuova visione del cosmo. Come avrebbe detto Keplero in una lettera a Herwart von Hohenburg del 28 marzo 1605, «Nam agnoverunt Pythagoraei verissimam hanc sententiam, in geometria esse archetypum totius mundi»: inciso nel legno e impresso su carta, il nuovo pensiero geometrico del Rinascimento non avrebbe potuto trovare espressione più vigorosa.

STEFANO GATTEI

ATEI E APOLOGETI

IN un recente contributo di «Bruniana & Campanelliana», Francesco Paolo Raimondi ha discusso un mio saggio pubblicato nel 2007 sulla «Rivista di storia della filosofia» con il titolo *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit*.¹ In quel saggio intendevo mostrare, attraverso i casi esemplari di Mersenne, Petit, Lessius e Vanini, la permeabilità delle argomentazioni tra testi considerati atei (Vanini), libertini (Petit), e apologetici (Lessius e Mersenne). In nome di questa permeabilità mettevo poi in discussione la legittimità di considerare l'*Amphitheatrum* di Vanini come un testo palesemente ateo, come pretendeva Mersenne, in sintonia con la condanna del tribunale di Tolosa. Raimondi interviene per ribadire la sua tesi di una demarcazione chiara e riconoscibile tra testi ortodossi e eterodossi o addirittura atei tra '500 e '600, mettendo in discussione la quale, avverte, si corre il rischio di «sprofondare in una notte tenebrosa in cui tutte le vacche diventano nere» (p. 430). È un rischio certo da evitare, ma credo si debba vigilare anche sul rischio della semplificazione, a fronte del carattere complesso e sfuggente di molte opere del passato, e sulla tentazione di proiettare una lettura atea su testi che mal la sorreggono.

Nel mio saggio, un ruolo determinante per avvalorare la tesi del passaggio di argomenti tra testi eterodossi e testi apologetici era affidato alla larga presenza del gesuita belga Leonard Leys, e segnatamente del *De providentia numinis et animi immortalitate* sia nel testo di Vanini sia in quello di Mersenne. Raimondi non contesta, mi pare, la dipendenza di Vanini e di Mersenne da Lessius. Nel caso di Mersenne, però, tiene a mostrare come l'arco delle fonti sia più ampio, anche se ripetitivo nelle argomentazioni. Mersenne, si legge, «assume come modelli apologetici soprattutto Leys e in parte Du Plessis-Mornay» anche se il suo orizzonte «non è più sfumato e impreciso come quello delle sue fonti» (p. 432). Raimondi fornisce molte citazioni preziose che mostrano il ripetersi degli stessi argomenti in Du Plessis-Mornay, Charron e Lessius, e si spinge ad affermare che il *De providentia numinis* di Lessius sarebbe una «scimmiettatura» della *Verité de la religion chrestienne* di Charron (p. 432). Se ne deduce che l'arco dei riferimenti di Mersenne non riguarda Lessius in particolare, ma abbraccia almeno anche le fonti dello stesso Lessius. Tuttavia Raimondi deve poi ammettere che almeno una delle prove dell'esistenza di Dio riportata da Mersenne è presente solo in Lessius, e che, nel caso della prova dell'esistenza di Dio a partire dalla diversità dei volti, delle voci e dalla presenza della povertà, Mersenne preferisce la versione datane da Lessius,

¹ F. P. RAIMONDI, *Ateismo e apologetica del primo Seicento. A proposito di Leys, Vanini e Mersenne*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, 2, pp. 425-446.

l'unica che preveda la povertà come una prova della provvidenza divina. In nota, Raimondi ricorda che Mersenne rinvia esplicitamente al testo di Lessius, ma sarebbe stato opportuno rilevare anche che il rinvio a Lessius cade a proposito di una delle prove a partire dalla bellezza dell'universo, che, basate come sono sull'evidenza della finalità in natura, avrebbero potuto derivare da chiunque.¹ In questo modo l'autorità di Lessius riceve luce ed enfasi, dal momento che viene privilegiata anche quando Mersenne riprende argomenti largamente diffusi. Insomma, Lessius non è una fonte tra le altre, per Mersenne.

La presenza di Lessius in Mersenne sarebbe di per sé questione secondaria, se non prendesse rilievo da ciò che più preme a Raimondi, ovvero il ruolo svolto dallo stesso Lessius nell'opera di Vanini. Se infatti Lessius si rivelasse una fonte importante nell'opera di Vanini, la sua presenza privilegiata in Mersenne costituirebbe un legame oggettivo tra i tre personaggi, e un ostacolo importante alla lettura di Raimondi che invece tiene a tenere ben separato Vanini da Lessius e da Mersenne.

In passato, lo stesso Raimondi si era impegnato a ridimensionare al massimo il debito di Vanini nei confronti di Lessius,² e anche in questa occasione sostiene che i riscontri testuali tra Vanini e Lessius «sono solo due» (p. 426), ma, subito dopo, ammette che la presenza di Lessius, come di altri apologeti, in Vanini sia cosa ovvia: «Va da sé che Vanini tenne nel debito conto, al fine di poterlo smantellare, questo complesso apparato difensivo dell'apologetica cinque-seicentesca» (p. 444), e, addirittura, Raimondi parla dell'«ostentata rispondenza dell'impianto dell'*Amphitheatrum* con il *De providentia*» di Lessius, una rispondenza volta ad «avvalorare sia l'apparente elogio dell'impegno controriformistico dei Gesuiti, sia l'apparente taglio apologetico del testo» (p. 429). Queste ultime affermazioni mi esimono dal compito di mostrare quanto la presenza di Lessius vada al di là dei due luoghi concessi da Raimondi, e comunque il lettore potrà incidentalmente vedere qui di seguito ulteriori esempi del debito di Vanini nei confronti del gesuita belga.

Quello che è in questione, dunque, non è la presenza di Lessius sia in Vanini sia in Mersenne, ma se in Vanini questa presenza testimoni della volontà dell'autore di 'smantellare' l'apologetica del *De providentia*. Questa convinzione accomuna Raimondi e Mersenne, ed è alla base della tesi della chiara riconoscibilità dell'ateismo serpeggiante nei testi di Vanini. È ovvio che se Lessius fosse bensì presente in Vanini, ma solo o per lo più come bersaglio polemico, sarebbe fuorviante parlare di una circolazione di temi tra letteratura apologetica e letteratura eterodossa. Di questo dunque si tratta, ossia di verificare se Lessius sia presente come fonte o come bersaglio polemico nell'opera di Vanini. Raimondi intende dimostrare che Vanini costruisce l'*Amphitheatrum* in opposizione al *De providentia* di Lessius elen-

¹ M. MERSENNE, *Quaestiones in Genesim* cit., col. 44: «Vide Lessium qui 4. argumentum fuse de hac materia explicat, nosque illud tangimus alicubi, dum Atheorum objectionibus respondemus».

² F. P. RAIMONDI, *Postuma Corvagliana sulle opere di G. C. Vanini e le loro fonti*, «Presenza Taurisanese», 1995, pp. 3-8.

cando otto tesi che Vanini opporrebbe ad altrettante tesi apologetiche di Lessius (p. 444). Cercherò dunque di verificare la tesi di Raimondi su questo terreno, e lo farò analizzando le prime tre tesi attribuite da Raimondi a Vanini, per non annoiare il lettore con una discussione troppo estesa. Seguo quindi l'ordine nel quale le tesi attribuite a Vanini sono presentate da Raimondi.

1. Vanini, nella seconda *exercitatio* dell'*Amphitheatrum*, sostenerrebbe «l'interna contraddittorietà del concetto di Dio» e lo farebbe per combattere l'innatismo sostenuto da Lessius nella prima *ratio*, ossia nel primo argomento con cui Lessius, nel *De providentia*, intendeva provare l'esistenza di Dio a partire dal *consensus gentium*. In quel luogo Vanini, come dimostrò a suo tempo Luigi Corvaglia,¹ riprende quasi alla lettera alcune pagine nelle quali lo Scaligero tentava una definizione di Dio, sfiorando a tratti la teologia negativa. Raimondi, nella sua annotazione alla traduzione italiana del testo vaniniano,² considerava quell'elenco di attributi divini sicuramente ortodosso in Scaligero, ma palesemente dissimulatore in Vanini, che, appropriandosene, avrebbe inteso appunto dimostrare quanto la definizione di Dio fosse da considerarsi contraddittoria. È ben vero che uno stesso testo, in contesti diversi, può assumere un significato completamente diverso. Un appassionato panegirico può diventare una parodia, ma, nel caso in questione, è davvero difficile vedere cosa abbia fatto Vanini per invertire il senso del testo che riproduce quasi parola per parola, e perché il lettore dovrebbe leggervi una insinuazione opposta alla lettera di quel che viene affermato. Che poi questo luogo abbia un'intenzione confutatoria dell'innatismo sostenuto da Lessius in occasione della dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dal *consensus gentium* è una congettura priva di fondamento non solo testuale ma anche concettuale, dal momento che Lessius, nella *ratio* che Raimondi indica come bersaglio di questo luogo di Vanini, non introduceva alcuna considerazione sulla natura di Dio a fondamento del carattere innato della sua idea, e, anzi, esplicitamente sosteneva che l'argomento del *consensus* consentisse di dimostrare l'esistenza di Dio proprio grazie all'assoluta indifferenza alla diversità di opinioni sulla natura Dio e sul numero degli dei: «Etsi enim non omnes convenient, sitne illud Numen unum an plura, corporeum an incorporeum, finitum an immensum; omnes tamen sentiunt esse aliquod Numen, idque esse colendum».³ Disposto ad accogliere persino il politeismo, come prova della presenza nelle menti umane dell'idea di Dio, difficilmente Lessius si sarebbe fatto impressionare da una qualche inclinazione alla teologia negativa di chi, come Vanini, affermava con Scaligero che Dio è «ante omnia et post omnia».

2. La seconda tesi che, secondo Raimondi, Vanini avrebbe elaborato contro Lessius sostenerrebbe che «dai moti celesti si può risalire ad una prima intelligenza

¹ L. CORVAGLIA, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, I, *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Galatina, Congedo, 1990, pp. 5-7.

² G. C. VANINI, *Anfiteatro della Eterna Provvidenza*, trad. it., a cura di F. P. Raimondi e L. Crudo, Galatina, Congedo, 1981, pp. 43-46. Il commento è ora ripreso in G. C. VANINI, *Tutte le opere*, a cura di F. P. Raimondi e M. Carparelli, Milano, Bompiani, 2010, pp. 1566-1568, nota 43 all'*Amphitheatrum*.

³ L. LESSIUS, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos*, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, 1613, p. 11.

che però non va confusa con Dio». Questa tesi, elaborata da Vanini nelle *exercitationes* I, v, e xxxi, sarebbe diretta contro la seconda delle *rationes* dedicate da Lessius alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ora, a parte il fatto che nella *exercitatio* I Vanini sostituisce la ricerca di un primo motore con un argomento metafisico per provare l'esistenza di Dio (sulla scia di quanto aveva fatto, tra gli altri, Duns Scoto), quindi lavora nel senso di rafforzare la prova *a posteriori*, sulla cui versione 'fisica' si erano addensate molte e autorevoli critiche, Vanini, lungi dal prendere le distanze da Lessius, fa propria la seconda *ratio* del teologo belga nella quinta *exercitatio*. Nella seconda *ratio*, infatti, Lessius provava l'esistenza e la provvidenza di Dio «ex orbium caelestium conversione», e Vanini riprende quel testo nella quinta *exercitatio*, nella quale dimostra l'esistenza di Dio «ex motu coelorum». Anzi, proprio la seconda *ratio* costituisce un caso esemplare del passaggio degli argomenti di Lessius a Vanini e poi a Mersenne, dal momento che tutti e tre sostengono che i cieli sono mossi da un comando divino, perché, al contrario di tutti i corpi sublunari, il loro movimento è perpetuo e non tende alla quiete.¹

3. La terza *ratio* con la quale Lessius dimostra che Dio esiste *ex eo quod res corporeae et aspectabiles non possint esse à seipsis nec à casu fortuito*, sarebbe il bersaglio della quarta *exercitatio* dell'*Amphitheatrum*, nella quale Vanini *probat Dei providentiam a creatione mundi*. Questa *exercitatio* si apre a calco del testo di Lessius che, secondo Raimondi, ne costituirebbe il bersaglio, come si può agevolmente constatare:

[Lessius]: *res corporeae vel sunt à seipsis, vel à casu fortuito, vel sunt ab aliqua causa incorporea mente praedita. Nullus enim Philosophorum aliud mundi principium efficiens statuit, nec aliud fingi potest, nisi quid dicat hunc mundum esse productum ab alio mundo, et istum ab alio, et sic deinceps absque termino: quod per se est absurdum, cum inducat processum in infinitum [...]* Non esse à casu [...] Non esse à seipsis [...] *Quod enim est à se, numquam incepit, sed semper existit, ac proinde nec potest desinere. Numquam incepisse, ex eo constat, quia quidquid incepit, aliquando non fuit, est ergo productum à non esse ad esse. Atqui non potest esse productum à seipso, cum producens debeat ante cedere [...]* Ergo quidquid incepit, ab alio productum est, ac proinde non habet esse à seipso [...] *Ex his perspicuum est, nihil sublunarium à se ipso, sed omnia ab alia quidam causa effectrice esse suum obtinere. hanc autem causam esse incorpoream et intelligentem [...]* omnis substantia incorporea necessario intelligens est, ut Philosophi docent.²

[Vanini]: *Mundus proculdubio non est a seipso productus. Quod enim est a se, semper existit, et numquam incepit, nam quod caepit aliquando non fuit. Productus igitur a se non est, quippe productum antecedi debet a producente. Multo minus est ab alio mundo procreatus, nam quaererem, an hic alter esset ab altero et alius ab alio, quare datur processus in infinitum. Necesse est igitur, ut cuncta produca sint ab aliqua causa non corporea [...]* et per consequens peripateticum intelligente (nam ex Aristotele omnis substantia incorporea necessario est intelligens) hanc autem in-

¹ LESSIUS, *De providentia numinis*, cit., p. 15; VANINI, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae*, cit., p. 366 sg; M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, sumtibus Sebastiani Cramoisy, 1623, col. 79.

² LESSIUS, *De providentia numinis*, cit., p. 20 sg.

corpoream intelligentemque substantiam orbis effectricem Deum comuni nomine nuncupamus.¹

L'andamento speculare dei due testi ancora non dimostra niente, perché, secondo Raimondi, Vanini intenderebbe confutare le argomentazioni apologetiche di Lessius, quindi nessuna meraviglia che inizi riproducendole. Se Raimondi avesse ragione, però, Vanini dovrebbe confutare questa tesi, o almeno fornire al lettore allusioni decifrabili o argomenti indiretti per metterla in discussione. Invece Vanini prosegue confutando la tesi platonica della generazione del mondo e la tesi aristotelica dell'eternità del mondo e opponendosi a chi sostenga che la creazione, una volta ammessa, implicherebbe un mutamento in Dio. Vanini poi torna a quella che era una preoccupazione di Lessius nella terza *ratio*, ovvero l'ipotesi che il mondo sia sorto dal caso, come pensano gli atomisti. E di nuovo Vanini riproduce il testo di Lessius.

[Lessius]: Atqui constat res non esse à seipsis, nec à casu: ergo necesse est illas esse productas et formatas ab aliqua mente. Non esse à casu, nimirum ex casu fortuito atomorum seu minimorum corpusculorum, sicut Democritus, Epicurus, Lucretius et alii quidam censuerunt, patet tum ex mundi rerumque omnium structura et forma; tum ex summo ordine et constantia, quae in motu caelorum, et aliarum rerum functione conspicitur.²

[Vanini]: Tertio respondent ex crassa Democriti et Epicuri imaginatione, res omnes productas esse non ab aliqua mente, sed a fortuita atomorum, seu minimorum corpusculorum concursione. Sec contra: in casum namque omnia si referas, ordinem tollis. At ordinem in coelestibus et mirum et constantem esse manifestissimo constat experimento, quandoquidem solares eclipses, multo ante, ab astronomia praedicuntur.³

Vanini prosegue poi trattando con sprezzo l'opinione che Dio governi bensì il mondo ma non ne sia l'autore. Infine, tratta come ridicola la tesi di chi dica che Dio ha bensì creato il mondo ma poi non se ne è più curato.

Questa *exercitatio* nella quale palesemente Vanini, contro l'ipotesi di un'origine casuale del mondo, fa propria la tesi dell'ordine del mondo, sostenuta da Lessius contro gli atomisti antichi, viene presentata da Raimondi come intesa da Vanini a confutare proprio la *ratio* di Lessius nella quale compare l'argomento antidemocriteo che Vanini ripete. Non solo: nella lettura di Raimondi la «regolarità e perpetuità dell'ordine naturale», evocata da Vanini per dimostrare l'insostenibilità del caso e inferire l'esistenza e la provvidenza di Dio, sarebbe invece tesa a mostrare «l'autonomia della natura» che «esclude la creazione» la quale «implica una serie di contraddizioni». Non vedo una sola parola nella quarta *exercitatio* di Vanini che giustifichi la presentazione che ne fa Raimondi, invertendone il senso esplicito. Faccio quindi volentieri mie le parole che mi rivolge Raimondi: «Per quanto si possa concedere che i testi siano suscettibili di letture disperate, e talvol-

¹ VANINI, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae*, cit., p. 356.

² LESSIUS, *De Providentia numinis*, cit., p. 21.

³ VANINI, *Amphitheatrum Aeternae Providentiae*, cit., p. 364.

ta persino contrastanti, va detto che essi presentano in ogni caso lo zoccolo duro della loro impermeabilità con la quale tutte le possibili proposte ermeneutiche debbono fare i conti» (p. 446).

Potrei continuare per tutte le otto tesi che, secondo Raimondi, Vanini opporrebbe a Lessius, ma tanto basti, almeno a ingenerare il dubbio sull'evidenza di ateismo del testo di Vanini, pretesa da Mersenne e dopo Mersenne da quasi tutti, con l'eccezione autorevole, mi piace ricordarlo ancora una volta, di Voltaire.

Per inciso, Raimondi è talmente estremista nel voler negare ogni permeabilità tra il testo di Vanini e quello degli apologeti da affermare che «possiamo essere certi che Mersenne [...] (non) espresse alcuna forma di consenso a favore del salentino» (p. 444), mentre, in precedenza, aveva lui stesso asserito il contrario,¹ e, in entrambe le occasioni, a proposito di uno stesso passo nel quale Mersenne tale consenso con Vanini lo espresse esplicitamente: «Recte quidam Iulius Stoicos reprehendit, qui dixerunt fieri non posse, ut mundus sceleribus careat».² In nota, Raimondi avverte ora che tale accordo sarebbe «solo apparente», con buona pace di quel che aveva affermato Mersenne stesso, come se l'accordo esplicito su un punto potesse essere cancellato dall'eventuale disaccordo su altri.

Si noterà che, discutendo le tesi che Vanini, secondo Raimondi, avrebbe opposto a Lessius ho citato solo testi tratti dall'*Amphitheatrum*. Per quanto riguarda la prima tesi, Raimondi stesso fa riferimento solo a quel testo vaniniano. Per le altre due tesi, invece, Raimondi rinvia anche a luoghi del *De admirandis naturae arcanis*. Raimondi mi rimprovera l'assenza di questa opera «dall'orizzonte interpretativo» dell'*Amphitheatrum*. Mi corre quindi l'obbligo di giustificarla, quell'assenza, al di là di quanto avevo già accennato, troppo fuggevolmente, nel saggio criticato da Raimondi, e lo farò con due argomenti. In primo luogo, l'*Amphitheatrum* è costruito come una confutazione degli argomenti degli atei, secondo lo schema già messo in essere da Lessius e poi ripetuto da Mersenne. In tutti e tre i casi, si tratta dello stesso genere letterario: difesa dell'esistenza e della provvidenza di Dio contro gli atei. Come si è visto, lo stesso Raimondi, riconoscendo il calco del testo vaniniano su quello di Lessius, parla di una «ostentata rispondenza dell'impianto dell'*Amphitheatrum* con il *De providentia*». Se è così, il carattere ateo di questo testo deve essere deciso in prima istanza attraverso il confronto con i testi sicuramente apologetici tra i quali si colloca e, in particolare, con quello che ne ha costituito il modello, come del resto lo stesso Raimondi ha inteso fare nell'elenco delle otto tesi che avrebbero opposto Vanini a Lessius. In secondo luogo, ammesso che il *De admirandis* riveli a prima vista e assai meglio del precedente *Amphitheatrum* il suo carattere ateo, se questo stesso carattere non fosse desumibile direttamente dall'*Amphitheatrum*, il *De admirandis* potrebbe al massimo essere utilizzato per avanzare il sospetto che Vanini non fosse sincero, nell'opera precedente, ma non potrebbe mai decidere della natura dell'*Amphitheatrum*. Se fosse legittimo rovesciare le tesi esplicitamente sostenute in un testo alla luce di tesi più sfumate o

¹ F. P. RAIMONDI, *Vanini et Mersenne*, «Kairos», 12, 1998, pp. 181-253, p. 231: «Les citations explicites de Vanini sont peu nombreuses et – sur un point – vont même jusqu'à exprimer un accord».

² MERSENNE, *Quaestiones in Genesim*, cit., col. 331.

addirittura opposte contenute in opere diverse, quante abiure dovrebbero essere considerate opere di subdola propaganda delle tesi che vengono ritrattate, invece di essere quello che in effetti sono, ossia autentiche, anche se forse insincere, abiure. L'*Amphitheatrum* non diventa un'opera di apologetica o un testo ateo a seconda di quel che Vanini sostiene nel *De admirandis*, anche se il *De admirandis* potesse portare a interrogarsi sulla sincerità dell' *Amphitheatrum*. Del resto, Mersenne prima e lo stesso Raimondi ora, con in mezzo molti altri interpreti – ivi compreso quel Corvaglia oggetto da lungo tempo dell'attenzione critica di Raimondi – pretendono di ricavare il carattere eterodosso dell'*Amphitheatrum* da un'analisi interna a questo stesso testo. Mersenne, infatti, non sostiene affatto che il *De admirandis* dimostri la mala fede dell'*Amphitheatrum*, ma che l'*Amphitheatrum* in quanto tale esibisca il suo carattere eterodosso, se sapientemente letto 'tra le righe'.

Due notazioni, ancora. Mi ha sempre colpito che i più convinti sostenitori del carattere palesemente ateo dei testi di Vanini siano anche coloro che più si indignano per la sua condanna. Se i testi di Vanini fossero così chiaramente atei come appaiono agli occhi di Raimondi, perché il tribunale di Tolosa avrebbe emesso una sentenza «iniqua» (p. 429) inviandolo al supplizio? Certo ripugna alla nostra coscienza che un tribunale, e per di più un tribunale secolare, punisca con una morte atroce un reato di opinione, ma se la legislazione del tempo includeva quell'opinione tra i reati e prevedeva quella pena per quel reato, la sentenza potrà essere giudicata ingiusta di fronte ad un (purtroppo) inesistente tribunale dei diritti dell'umanità, ma non certo iniqua. Chi la pensa come Raimondi, a suo tempo, avrebbe ben figurato come teste di accusa, se il tribunale avesse ritenuto di poter ricavare prove di ateismo dai testi di Vanini. In realtà, Raimondi non sarebbe stato comunque ascoltato, dal momento che, come Raimondi ben sa, le prove a carico, in quel processo, furono ricavate *solo* dalla testimonianza dell'insegnamento orale di Vanini; un dato, questo, forse non privo di significato. Solo dopo l'esecuzione ci si volse a esaminare i testi di Vanini, trovando, immancabilmente e prevedibilmente, conferma della giustezza della condanna, come sempre accade quando si cercano solo conferme a quel che si vuol credere. Infine. Se si afferma che un personaggio considerato da sempre ateo come Vanini viene presentato in un saggio come autore non di un testo di apologetica, ma di un testo di «devozione» (p. 429) si ottiene il sicuro e facile effetto di screditare retoricamente quel saggio. Mi piacerebbe che queste scorciatoie fossero sempre evitate, per il rispetto che meritano i nostri studi.

EMANUELA SCRIBANO

TRA ATEISMO E APOLOGETICA NEL PRIMO SEICENTO. SPUNTI PER UNA CONTROREPLICA

LA replica di Emanuela Scribano al mio saggio su *Ateismo e apologetica nel primo Seicento*, comparso nel 2008 su «Bruniana & Campanelliana», ripropone i termini del dissenso ermeneutico che ci vede contrapposti in tema di rapporti tra testi atei o libertini e testi ortodossi. In quel saggio mettevo in discussione la tesi della Godard de Donville, in parte accolta dalla Scribano,¹ secondo cui l'ateismo e il libertinismo non sarebbero altro che una 'produzione' della letteratura apologetica. Nel contempo mostravo come la battaglia ideologica degli apologeti del tardo Cinquecento (da Du Plessis-Mornay a Charron e fino a Leys), in mancanza di referenti storici, assumesse come bersaglio l'ateismo antico, a differenza di Mersenne il quale aveva come punto di riferimento polemico il Vanini, nelle cui opere a stampa il Minimo scorgeva un ateismo non più paventato come uno spettro dai contorni sfumati, ma come una dottrina che, sia pure in forma mascherata, aveva ormai preso corpo e consistenza. A margine di tale problematica notavo altresì che il Salentino, in un impianto pseudo-apologetico, conduceva nell'*Amphitheatrum* una devastante demolizione di tutte le argomentazioni ortodosse a favore dell'esistenza di Dio che egli trovava accuratamente registrate nel *De providentia numinis* del gesuita belga.

Noto con soddisfazione che nella replica l'ipotesi della Donville è messa giustamente in sordina, ma nel contempo osservo che nella linea difensiva della Scribano persiste un'*impasse* di fondo che rende di non facile condivisibilità la sua tesi della «permeabilità delle argomentazioni tra testi considerati atei (Vanini), libertini (Petit) e apologetici (Lessius e Mersenne)». L'intoppo sta nel fatto che è logicamente insostenibile che le medesime argomentazioni possano suffragare nello stesso tempo l'ortodossia e il contrario dell'ortodossia. Bisogna perciò intendersi su quella 'circolazione' o 'permeabilità' o 'passaggio'. Se si intende dire che le cosiddette prove dell'esistenza di Dio erano ben note ad entrambi i fronti in polemica: *nulla quaestio*; ma in tal caso l'ipotesi perde la sua consistenza. Se invece si intende dire che le medesime prove passavano da un testo all'altro in quanto condivise o condivisibili da ortodossi, libertini e atei, l'inaccettabilità della tesi appare subito manifesta. Non a caso Scribano precisa che si tratta di testi «considerati atei o libertini». Se però quei testi sono solo 'considerati' tali, senza esserlo realmente, l'ipotesi scade in un'ovvietà e diventa in qualche modo lapalissiana perché si riduce ad affermare che la supposta permeabilità sussisterebbe solo tra scritti apologetici. Perciò è evidente che il nodo essenziale della questione

¹ E. SCRIBANO, *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit*, «Rivista di storia della filosofia», LXII, 2007, p. 696.

sta altrove e consiste più precisamente nella necessità di stabilire se forme di ateismo più o meno velato siano compatibili con l'orizzonte ideologico-culturale del primo Seicento. Scribano sembra orientarsi per un'ipotesi, non dissimile da quella del Febvre, di una sostanziale compattezza ideologica del Cinque e del Seicento, come si evince dal suo suggerimento di «vigilare [...] sul rischio della semplificazione, a fronte del carattere complesso e sfuggente di molte opere del passato, e sulla tentazione di proiettare una lettura atea su testi che mal la sorreggono». Il rischio della semplificazione è per la verità proprio quello di annullare le differenze e di pretendere di ricondurre ad una fittizia unità posizioni ideologiche estremamente variegata. La realtà storica, come emerge sempre più nettamente dalle nostre ricerche, è sempre più complessa e più ricca di quanto i nostri schematismi interpretativi siano in grado di supportare.

In particolare la difficoltà di ammettere una lettura atea di testi secenteschi è strettamente collegata alla pretesa di trovare dichiarazioni esplicite di ateismo che non erano possibili nel clima repressivo dell'età controriformistica. Non è, infatti, un caso che Scribano non tenga in nessun conto la tipicità della scrittura vaniniana, che, per ovviare alle maglie della censura, era costruita con una buona dose di ambiguità e con sofisticate tecniche mimetiche che si estendevano fino all'utilizzazione di testi più o meno ortodossi.¹ Per questo l'ateismo vaniniano, che resta ben celato tra le pieghe del testo, non poteva essere sostenuto alla luce del sole. Ed è evidentemente la stessa ragione per cui Scribano, non trovando un'esplicita adesione all'ateismo nelle opere vaniniane, sospetta che la loro lettura in chiave ateistica sia in un modo o nell'altro frutto di una surrettizia manipolazione dell'interprete. Qui per ragioni di spazio non è possibile condurre un'accurata disamina di tutta la complessa questione. Mi limiterò pertanto a discutere in modo scheletrico, se non addirittura telegrafico, taluni punti proposti dalla Scribano nel tentativo di confermare che il Leys e gli altri apologeti non possono essere considerati se non come bersagli polemici e non come fonti del pensiero vaniniano.

«Nella *exercitatio* I – scrive Scribano – Vanini sostituisce la ricerca di un primo motore con un argomento metafisico per provare l'esistenza di Dio, [...] quindi lavora nel senso di rafforzare la prova *a posteriori*». Ora, a prescindere dal fatto che la via metafisica non può essere che *a priori*, francamente non vedo come nel caso del Vanini quella *transnaturalis investigatio*, che dapprima si traduce in un puro *divertissement* tautologico e poi in una manifesta caricatura magico-cabalistica, sfacciatamente presentata come più convincente o più sottile (*subtilior*) dei procedimenti *a posteriori* degli averroisti, degli aristotelici e, sottinteso, dei tomisti, possa seriamente considerarsi una prova dell'esistenza di Dio. È evidente che Vanini ridicolizza – e nel contempo mette alle strette – le classiche argomentazioni cosmologiche di Tommaso. Analogo l'intento della *exercitatio* II, ove la definizione

¹ Mi sia consentito di rinviare in proposito al mio saggio *Simulatio e dissimulatio nella tecnica vaniniana della composizione del testo*, in F. P. Raimondi (a cura di), *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, Atti del Convegno di studi Taurisano 28-30 ottobre 1999, Galatina, Congedo, pp. 77-126.

di Dio non è la letterale riproduzione del testo scaligeriano, ma è l'abile e sapiente accostamento nel giro di poche righe di tutte le definizioni spalmate da Scaligero in circa dieci pagine della *exercitatio* CCCLXV del *De subtilitate*. L'effetto ottenuto è dirompente ed è quello di rendere trasparente l'interna contraddittorietà del concetto di Dio. Se non si vuole parlare, come fa l'amico Nowicki, di una prova ontologica della non esistenza di Dio, non si può fare a meno di osservare che si tratta in ogni caso di una vanificazione della prova ontologica di Anselmo. E Vanini non manca di mettere sulla giusta via l'avveduto lettore, poiché introduce la sua contraddittoria definizione con l'ambigua affermazione: «così la nostra destra osa descrivere Dio sebbene forse in modo sconsiderato». Scribano vuole che essa sia ascrivibile alla teologia apofatica. La realtà è che Vanini intende mettere fuori gioco tanto la teologia negativa quanto quella positiva. Contro la prima ammonisce il lettore a non fare ricorso all'uso di predicati nella definizione di Dio se non a rischio di divinizzarli e di postulare l'esistenza di un altro Dio che precede e sta al di sopra di Dio («de eo quicquam predicaretur abstractum esset, tum aliud ab ipso, tum ipso prius: quod sane impium est»). Contro la seconda mette alla berlina l'idea della dotta ignoranza, come si evince dall'affermazione che «noi conosciamo meglio Dio attraverso ciò che diciamo di non capire» («melius intelligimus per ea quae negamus nos intelligere»). Analoghe osservazioni andrebbero fatte a proposito della *exercitatio* IV ove l'attacco alla concezione platonica della generazione divina ha come sottinteso riferimento non solo la creazione del mondo ma anche la processione delle persone divine e nello stesso contesto la pseudo-confutazione della tesi aristotelica dell'eternità del mondo si converte in realtà in una confutazione dell'idea cristiana della creazione *e nihilo*, la quale s'inceppe o sul versante della mutabilità di Dio e della novità del creato o su quello opposto della negazione di qualsivoglia novità della creazione e mutabilità di Dio con l'ovvia conseguenza che il mondo, in quanto non nuovo, è sempre stato in atto in Dio («quia existentia mundi, quae nunc est, semper apud Deum in actu fuit») ed è a Lui co-eterno.

Veniamo dunque al punto decisivo: le interpretazioni di un testo non possono essere arbitrarie. Il discrimine tra il testo lessiano e quello vaniniano sta nel fatto che se il primo non è suscettibile di una lettura atea, il secondo lo è in forza della stessa ambiguità con cui è costruito. Se vi fosse solo un puro passaggio di argomentazioni da Leys al testo vaniniano, quest'ultimo sarebbe trasparentemente ortodosso, come lo è quello del *De providentia numinis*, assolutamente privo delle tortuosità e dei mimetismi propri del Salentino.

Due sole notazioni sento il dovere di aggiungere. La prima si riferisce al rapporto tra l'*Amphitheatrum* e il *De admirandis*, la cui lettura in chiave dualistica è inammissibile non per mera convenienza ermeneutica né solo per la prossimità temporale della loro composizione, ma perché entrambi si iscrivono in un medesimo progetto filosofico e sono confezionati con le stesse strategie argomentative, con gli stessi materiali utilizzati e con le stesse tecniche compositive. La sola differenza sta nella più scoperta disinvoltura del secondo rispetto al primo. Ma ciò dipende dal fatto che l'*Amphitheatrum* fu composto e stampato a Lione, in un ambiente asfittico e dominato dalla forte presenza gesuitica, e il *De admirandis* fu

concepito e pubblicato in un ambiente, come Parigi, e in una parentesi storica, quella del conflitto civile durante gli anni della reggenza, in cui fu possibile respirare una qualche libertà di idee.

La seconda notazione riguarda l'*arrêt de mort* che ho definito iniquo non perché pronunciato contro le norme giuridiche in vigore, ma perché emesso, per quanto risulta dalla documentazione a noi nota, in assoluta assenza di prove. In esso non si trova alcuna traccia di testimonianze, né alcun riferimento agli scritti, che pure erano stati sequestrati all'imputato. Ed è difficile credere che un tribunale che si richiamava al diritto romano non li avesse presi in considerazione. Scribano vuole che Vanini sia stato condannato per il suo insegnamento orale, ma questa in realtà non è la versione fornita dalla *Cour de Parlement*, ma è quella contraddittoria, distorta e reticente del Saint-Pierre, compilatore della *Cronique* del 1619.¹

Infine non posso nascondere di sentirmi ferito da un solo rilievo critico: quello di essere annoverato tra i possibili accusatori del Vanini; ciò perché nella mia coscienza di uomo moderno non c'è spazio per il reato di opinione e forse anche solo per questo in età controriformistica avrei corso il rischio di finire anch'io sul rogo. Perciò sarebbe stato più giusto non passare sotto silenzio che in realtà quel reato era sì contemplato nella legislazione del tempo, ma era stato più volte sollecitato dal clero, che lo aveva caldamente invocato in occasione degli Stati Generali del 1614, ed era stato poi scrupolosamente applicato da benpensanti funzionari e magistrati di salda fede cristiano-cattolica, convinti fautori di una società monolitica e a circuito chiuso, che fosse fondata su quello che oggi potremmo definire un "pensiero unico".

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

¹ Per una più compiuta disamina della documentazione storica relativa al processo cfr. F. P. RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005, pp. 312-362.

NELL'INTRODUZIONE alla sua traduzione dei dialoghi di Platone, Marsilio Ficino (1433-1499) parla di giochi seri come metodo di insegnamento. Due articoli recentemente pubblicati in «Bruniana & Campanelliana» hanno proposto l'ipotesi che questi giochi non fossero qualcosa di puramente astratto, ma veri strumenti pedagogici destinati a esporre i concetti della filosofia platonica. Fra di essi sarebbero da annoverare talune enigmatiche opere di Sandro Botticelli e un famoso gioco di tarocchi detto «di Marsiglia». Senza entrare nel merito della validità di tale ipotesi, e in previsione della pausa estiva, proponiamo al lettore di giocare a sua volta con questi giochi. Le domande si riferiscono alle figure riprodotte di seguito. Le risposte complete si ritrovano nei fascicoli XIV (2008/2) e XVI (2010/1) di «Bruniana & Campanelliana».

FIG. 1 · Dov'è nascosto il personaggio chiave di questo capolavoro della pittura rinascimentale?

Risposta:

Non è raffigurato nella tavola: è l'osservatore stesso, in quanto giudice tra le due donne che si offrono al suo sguardo («B&C», XIV, pp. 547-548).

FIG. 2 · Qual è la sposa del giovane uomo?

Risposta:

Il giovane si è appena sposato con la ragazza alla sua sinistra, come è indicato dalla ghirlanda matrimoniale che lei porta in testa («B&C», XIV, p. 542).

FIG. 3 · Qual è il significato della stretta di mano scambiata dai personaggi?

Risposta:

È la *dextrarum junctio*, vale a dire il rito con il quale, nell'Italia del Rinascimento, gli sposi esprimevano il consenso all'unione coniugale («B&C», XIV, p. 543).

FIGG. 2 e 4 · Nel ricopiare la miniatura della *Scelta di Ercole* (FIG. 4), l'incisore della carta dell'*Amoureux* (FIG. 2) ha commesso cinque errori. Puoi individuarli?

Risposta:

1. L'uomo si è fatto la barba.
2. Ha perso la pelle di leone.
3. Si è vestito.
4. Ha abbandonato la clava.
5. Un amore alato è apparso nel cielo («B&C», XIV, p. 544).

FIG. 5 · Qual è il significato del gesto dell'uomo con il cappello?

Risposta:

Con questo gesto l'uomo intende significare la sua approvazione del soggetto designato. Il personaggio centrale nella *Primavera* esprime la medesima approvazione guardando Mercurio e le tre Grazie («B&C», XIV, p. 549).

FIG. 6 · Tra i raggi soffiati dal personaggio vestito di azzurro, puoi individuare quello che penetra nella bocca della ninfa?

Risposta:

Il restauro della *Primavera* nel 1982 ha permesso di rivelare che un raggio soffiato da Zefiro si introduce nella bocca aperta di Flora, dando così origine alla cascata di fiori che ne trabocca («B&C», XIV, p. 550).

FIG. 7 · Puoi identificare i tre personaggi raffigurati in questo disegno di Sandro Botticelli?

Risposta:

Le tre figure femminili sono quelle descritte nel canto XXIX del *Purgatorio* di Dante oggetto di questa illustrazione di Botticelli: le tre virtù teologali, Fede, Speranza e Carità. Si possono confrontare con le tre fanciulle danzanti della *Primavera* («B&C», XIV, pp. 552-553).

FIGG. 8 e 9 · In questo disegno di Botticelli sono raffigurati Dante e Virgilio in diversi momenti del loro avanzare lungo il corpo villosa di Satana. Per quale ragione nella parte superiore la loro testa è volta verso l'alto, mentre in quella inferiore è volta verso il basso?

Risposta:

Dopo avere raggiunto il centro della terra, che coincide con i genitali di Satana, l'inversione della forza di gravità trasforma la loro discesa nell'ascesa verso il purgatorio («B&C», XVI, p. 101).

FIGG. 8 e 10 · Nell'ispirarsi al *Grande Satana* di Botticelli (FIG. 8), l'incisore della carta del *Diavolo* (FIG. 10) si è tradito in quattro particolari. Puoi individuarli?

Risposta:

1. Ha dato al suo personaggio la stessa postura in piedi.
2. Il suo Diavolo esibisce un paio d'ali della stessa forma di quelle del Satana di Botticelli.
3. Come nel suo modello, fa coincidere le estremità delle ali con gli angoli della pagina.
4. Ha costruito, come nel suo modello, la sua figura a partire dal punto centrale, che in entrambi i casi coincide con il sesso del demone («B&C», XVI, p. 102).



FIG. 1. SANDRO BOTTICELLI, *La Primavera*, ca. 1480
(Firenze, Galleria degli Uffizi).



FIG. 2. *L'Amoureux*, 1760
(Paris, Bibliothèque nationale de France).



FIG. 3. BONIFACIO BEMBO, *Amore*, ca. 1445
(New Haven, Yale University Library).



FIG. 4. FELICE FELICIANO, *La scelta di Ercole*, 1463
(Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1388, f. 17v).



FIG. 5. FRA ANGELICO, *Deposizione*, particolare, ca. 1430-1433
(Firenze, Museo di San Marco).



FIG. 6. SANDRO BOTTICELLI, *La Primavera*, particolare, ca. 1480 (Firenze, Galleria degli Uffizi).



FIG. 7. SANDRO BOTTICELLI, *Le virtù teologali*, particolare di un disegno a illustrazione del canto xxix del *Purgatorio* di Dante, ca. 1490? (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana).



FIG. 8. SANDRO BOTTICELLI, *Il grande Satana*, ca. 1490?
(Berlin, Kupferstichkabinett, Kulturforum).

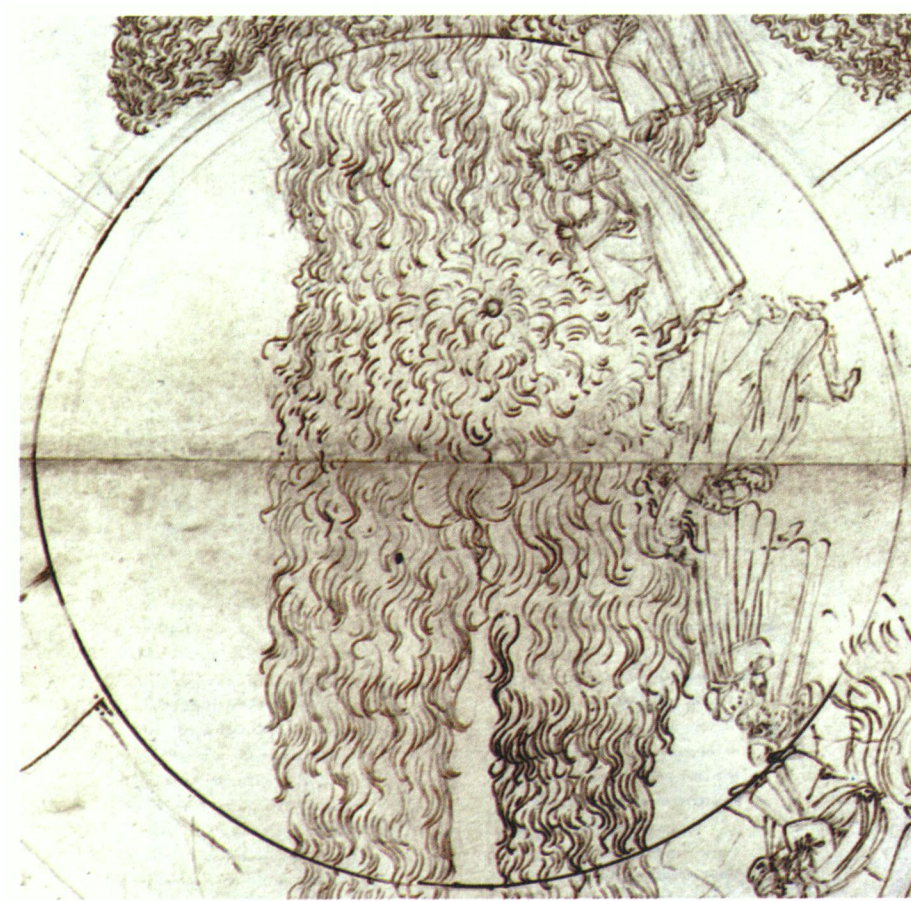


FIG. 9. SANDRO BOTTICELLI, *Il grande Satana*, particolare, ca. 1490?
(Berlin, Kupferstichkabinett, Kulturforum).

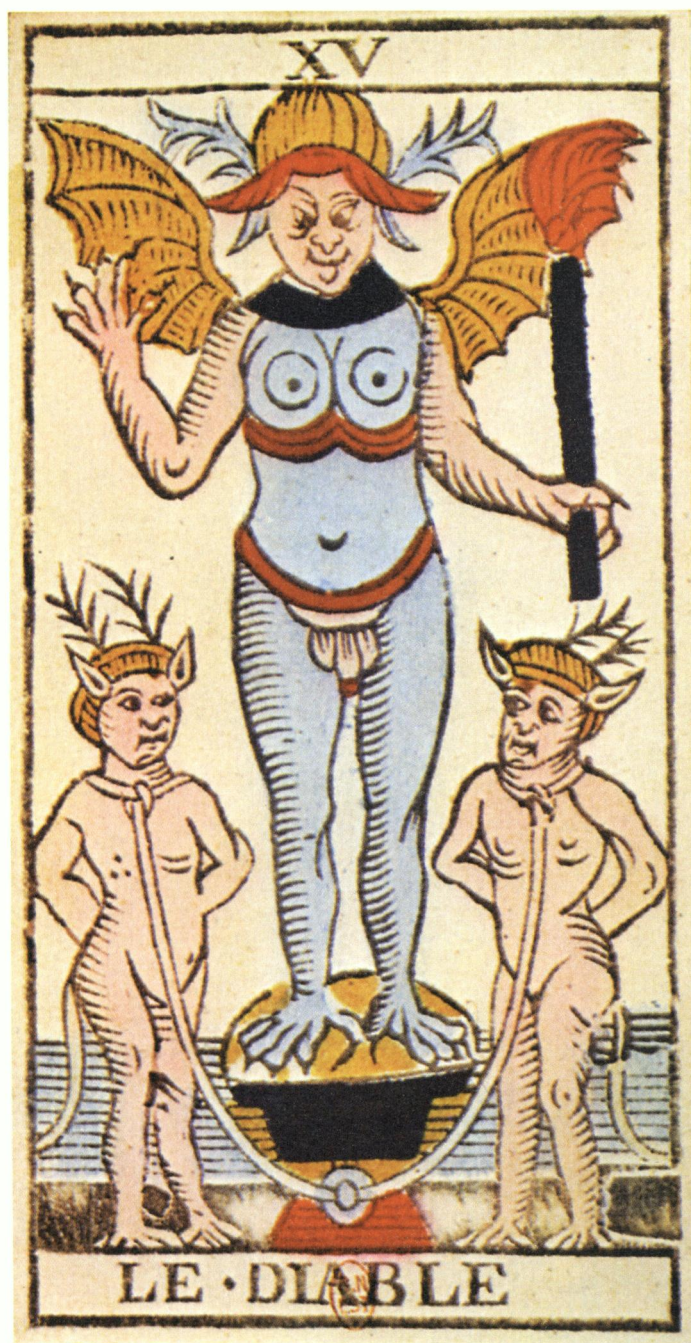


FIG. 10. *Le Diable*, 1760 (Paris, Bibliothèque nationale de France).

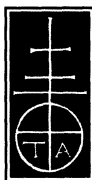
Questo fascicolo è stato chiuso il 15 aprile 2010.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Giugno 2010

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

www.libraweb.net

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

newsletter@libraweb.net

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)
through the Internet website:*

www.libraweb.net

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

newsletter@libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. XLV-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. XVIII-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Uomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. XII-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. X-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. XII-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. VIII-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCYCLOPEDIAE E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicuræa Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192, 2007 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100, 2006 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoveinti articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54, 2007 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205, 2007 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136, 2007 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 4].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104, 2007 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventione pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i Peripatetici*, a cura di Barbara Amato, pp. 144, 2009 [TESTI, 7].
- XXVIII. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. II, cura redazionale di Giuseppe Landolfi Petrone, in preparazione [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 2].

Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
diretta da Francesco Russo

ANTIQVORVM PHILOSOPHIA

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA

An International Journal
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste · Journals

HISTORY OF ECONOMIC IDEAS

Rivista diretta da Riccardo Faucci

IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO

Rivista diretta da Massimo A. Augello

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI KANTIANI

Rivista fondata da Silvestro Marcucci
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Rocca

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

TOMMASO CAMPANELLA

LETTERE

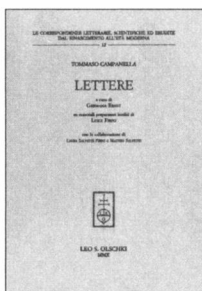
A CURA DI GERMANA ERNST

su materiali preparatori inediti di Luigi Firpo

CON LA COLLABORAZIONE DI LAURA SALVETTI FIRPO E MATTEO SALVETTI

Negli anni '60 del secolo scorso Luigi Firpo aveva progettato una nuova edizione del corpus delle lettere di Campanella, necessaria per emendare e completare quella curata da Vincenzo Spampinato nel 1927. L'iniziativa, che non si era allora potuta realizzare, giunge a compimento con il presente volume.

Distribuito, seppure in modo diseguale, lungo l'intero arco della vita, l'epistolario di Campanella si presenta multiforme e vario, ma animato da un'unità profonda, sotterranea. Le lettere risultano diversificate per ampiezza, contenuti, lingua e stile espressivo: ampi memoriali a papi e sovrani convivono con scarni biglietti e opuscoli su quesiti scientifici; il volgare si alterna con il latino, e un linguaggio



alto e ricercato con toni più semplici e familiari: ma ognuna di esse contribuisce ad aggiungere una pennellata all'autoritratto dell'autore. Ed è proprio a una lettera al granduca Ferdinando II che Campanella affida un autentico testamento spirituale, in cui sembrano riunirsi le fila di una vita: l'elogio della casa medi-

cea per avere favorito la rinascita degli studi platonici; la riforma del sapere alla luce dei due libri della natura e della Scrittura; l'incontro giovanile a Padova con Galileo, che aveva segnato l'inizio di una costante amicizia e stima. La riflessione infine sul destino dei profeti, che, perseguitati dai politici e dai potenti perché osano illuminare le tenebre e svelare i loro inganni, risorgono il terzo giorno o il terzo secolo.

The volume presents a new edition of the corpus of Campanella's letters, which revises and completes the one edited by Vincenzo Spampinato in 1927. Distributed, though unevenly, throughout the course of his life, the collection of letters appears diversified in terms of content, breadth, and expressive style – but each letter, whether it be a memorial to the pope, a scientific pamphlet, a dedication or a meagre note, contributes to delineating the author's portrait.

**Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite
dal Rinascimento all'età moderna, vol. 12**

2010, cm 17 x 24, XXXII-728 pp. con 1 fig. n.t. € 74,00

[ISBN 978 88 222 5912 7]

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 50123 Firenze
email: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it

Tel. (+39) 055.65.30.684



LEO S. OLSCHKI

P.O. Box 66 • 50123 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it

Fax (+39) 055.65.30.214



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

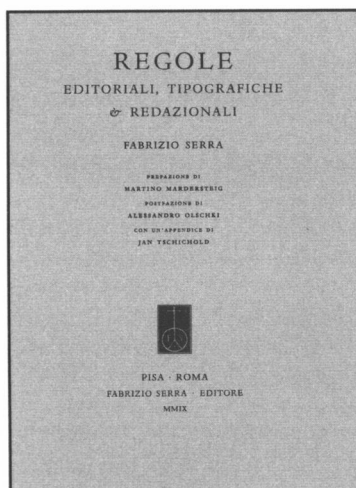
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



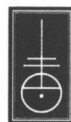
Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

